

Entre a perspectiva ou a orientação dos investigadores africanos e as ideologias dos analistas europeus em relação a África, sua história, suas civilizações, suas línguas e seu futuro político, cava-se um fosso cada vez mais fundo. De um lado situa-se o paradigma herdado da historiografia de Hegel, que deu origem ao primitivismo etnológico, com as suas análises e conceitos terceiro-mundistas; do outro lado, temos o paradigma concebido por Cheikh Anta Diop, que goza das boas graças de toda a *intelligentsia* africana espalhada pelo mundo. São também designações para o paradigma etnológico o africanismo, o eurocentrismo e outros terceiro-mundismos. O racismo manifesta-se frequentemente de forma bem visível em estudos africanistas eurocentristas. Nos EUA, designadamente, o paradigma africano é conhecido através do termo "afrocentricidade", e não "afrocentrismo", como gostam de dizer os africanistas.

O autor examina escrupulosamente, sem paixão, mas com rigor, em sinal de resposta aos ataques violentos dos africanistas, o trabalho colectivo publicado no ano 2000 pelas Éditions Karthala, intitulado *Afrocentrismes. L'Histoire des Africains entre Égypte et Amérique*.

O que deverá entender-se, através destas querelas académicas, é a ascensão irresistível, extraordinária, global, da consciência histórica e cultural africana, em todo o mundo, obra da *Renaissance Africaine*, enquanto que o africanismo recua fatalmente, expondo novos artifícios, mas sendo incapaz de fazer uma autó-crítica saudável e de reformular, assim sendo, o seu discurso pós-colonial.

apoio:



O SENTIDO DA LUTA CONTRA O AFRICANISMO EUROCENTRISTA THÉOPHILE OBENGA

O SENTIDO DA LUTA CONTRA O AFRICANISMO EUROCENTRISTA THÉOPHILE OBENGA



Colecção Reler África

Nota de Apresentação

Uma das lacunas do mercado editorial dos países de língua oficial portuguesa é a ausência, em língua portuguesa, de obras de referência de autores africanos e africanistas, que fizeram cátedra no domínio dos chamados “estudos africanos” nas academias dos países anglófonos e francófonos.

A Colecção *Reler África* pretende colmatar essa lacuna. Trata-se de uma colecção especializada em temáticas africanas no domínio das Ciências Sociais e Humanas. Ao inaugurar esta colecção, as Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto (Luanda – Angola) e as Edições Pedago (Mangualde – Portugal) pretendem criar um espaço de debate, alteridade e reflexão crítica sobre o continente africano.

A colecção publicará obras, textos e artigos compilados de reconhecidos autores africanos e africanistas, que contribuam para a compreensão e a reinterpretação do continente africano.

Além de apresentar uma visão endógena (de dentro) do continente, a colecção está aberta à comunidade científica internacional que tem o continente africano como objecto da sua pesquisa.

Publicar e divulgar conhecimentos e saberes sobre África e provenientes de África é, assim, um desafio que a colecção abraça, de contribuir para a construção de uma nova epistemologia e uma nova hermenêutica dos estudos africanos no espaço lusófono, livre de estereótipos e de um olhar folclórico e exótico. Ao abraçar esse desafio, a colecção pretende ser uma galeria de conhecimentos e saberes de África e sobre África, que interpele os leitores e investigadores especializados a reler África para compreendê-la e reinterpretá-la.

Luanda, 19 de Agosto de 2012.

Víctor Kajibanga
(Coordenador da Colecção *Reler África*)

Copyright © 2001, L'Harmattan

Título Original: Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste

© desta edição

Edições Pedagogo, Lda.

Título: O Sentido da Luta Contra o Africanismo Eurocentrista

Autor: Théophile Obenga

Colecção: Reler África

Coordenador da Colecção: Victor Kajibanga

Tradução: Manuel Figueiredo Ferreira

Revisão do Texto: Isabel Henriques e Pedro M. Patacho

Design e Paginação: Márcia Pires

Impressão e Acabamento: Tipografia Lousanense

ISBN: 978-989-8655-03-5

Depósito Legal: 362377/13

Julho de 2013

A presente publicação é uma coedição das Edições Pedagogo e das Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, Luanda, Angola.

Nenhuma parte desta publicação pode ser transmitida ou reproduzida por qualquer meio ou forma sem a autorização prévia dos editores. Todos os direitos desta edição reservados por

EDIÇÕES PEDAGO, LDA.

Rua do Colégio, 8
3530-184 Mangualde
PORTUGAL

Rua Bento de Jesus Caraça, 12
Serra da Amoreira
2620-379 Ramada
PORTUGAL
geral@edicoespedago.pt
www.edicoespedago.pt

EDIÇÕES MULEMBA

Faculdade de Ciências Sociais da
Universidade Agostinho Neto
Rua Ho Chi Minh, 56
Caixa Postal 1649
LUANDA - ANGOLA
emulemba@fcs.uan.ao
emulembafcsuan@yahoo.com.br
facisouan@fcs.uan.ao
facisouan@yahoo.com.br

O SENTIDO DA LUTA CONTRA O AFRICANISMO EUROCENTRISTA THÉOPHILE OBENGA



ep
edições pedagogo

Índice

Ao leitor	11
I.	
Assuntos africanistas. Sua insignificância	13
F.-X. Fauvelle-Aymar	
J.-P. Chrétien	
C.- H. Perrot	
J. Copans	
II.	
A psicologia e a fragilidade científica do novo africanismo eurocentrista	17
F.-X. Fauvelle-Aymar	
P. Cartledge	
C. Walker	
H. Tourneux	
A. Lainé	
III.	
O Egito faraônico: africano e negro, o pavor dos africanistas	25
W. Van Binsbergen	
B. Midant-Reynes	
P. Vernus	
M. Etienne	
IV.	
Como os africanistas eurocentristas caricaturam o trabalho dos Africanos	45
M. Lefkowitz	
B. Ortiz de Montellano	
J.-P. Chrétien	
S. Howe	

V.	
Os africanistas eurocentristas contra a consciência africana e a Renascença Africana	59
V. Morabito	
P. Schirripa	
C. Douxami	
S. Vinenot	
L. Samarbakhsh-Liberge	
E o bando parisiense de J. Copans	
VI.	
Como os africanistas se agarram a futilidades, por falta de argumentos. A trapalhada africanista	63
F.-X. Fauvelle-Aymar	
J.-P. Chrétien	
C.-H. Perrot	
VII.	
Os africanistas julgam que a historiografia ocidental data do século XIX. A longa tradição desta historiografia	71
VIII.	
O palavreado como modo de ser filosófico do discurso africanista	75
F.-X. Fauvelle-Aymar	
J.-P. Chrétien	
C.-H. Perrot	
H. Tourneux	
A. Lainé	
B. Midant-Reynes	
P. Vernus	
M. Etienne	
IV.	
Que os africanistas meditem no caso de Churchill e na sua própria Europa	83
Conclusão	89
Referências bibliográficas (comentadas)	95

“O essencial, para um povo, não reside tanto em poder vangloriar-se de um passado mais ou menos grandioso como em identificar e dar continuidade sustentável a esse passado, qualquer que ele tenha sido.”

Cheikh Anta Diop
In prefácio da edição de 1964 de
Nations nègres et Culture, Paris: Présence Africaine,
(1ª Edição, 1954).

Ao leitor

Não é habitual o tom que vou utilizar, mas é que vou responder, directamente, aos ataques bem violentos dos africanistas eurocentristas e racistas reunidos¹ por François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien e Claude Hélène Perrot, em geral, contra todos os investigadores africanos, afro-americanos, brasileiros ou antilhanos que trabalham segundo a orientação da historiografia de Cheikh Anta Diop, que não foi, também ele, poupado pela fúria neo-africanista patrocinada por Jean Copans: vim vi².

Estamos habituados, de resto, às agressões culturais, às falsidades pedagógicas e às injúrias constantes dos africanistas. Teríamos preferido não reagir, não fosse o caso de estar em jogo uma questão fundamental: a consciência histórica africana, o futuro, cultural e político, africano.

Vendo bem, assistimos, neste início do séc. XXI, ao desabar do africanismo eurocentrista, enquanto emerge um imenso movimento planetário em torno da consciência africana: o Pan-Africanismo, a Unidade Africana e a Renascença Africana estão agora, mais do que em qualquer outra altura, na ordem do dia das actividades intelectuais e das causas políticas dos africanos, no mundo. É essa a verdadeira razão do ódio visceral do africanismo eurocentrista.

Lutamos contra o africanismo racista, antigo ou moderno, colonial ou pós-colonial, que não vê outra coisa para além da dominação dos povos “exóticos”, “primitivos”, “sub-desenvolvidos”, com elites pouco credíveis, de acordo com os registos da historiografia mundial. Mas, quanto mais a luta se vai acendendo, mais o africanismo eurocentrista se vê acossado. É que é difícil ganhar quando se mente sistematicamente.

Vamos abordar o problema, como se impõe, já que queremos o triunfo da verdade sobre a mentira, da fraternidade humana sobre a intimidação e a intolerância africanistas.

1. Fauvelle-Aymar, F.-X.; Chrétien, J.-P.; Perrot, C.-H. (Org.) (2000). *Afrocentrismes. L'Histoire des Africains entre Egypte et Amérique*. Paris: Karthala.

2. N.T.: Em latim, no original.

I. Assuntos africanistas. Sua insignificância

F.-X. Fauvelle-Aymar

J.-P. Chrétien

C.- H. Perrot

J. Copans

Se, por mero acaso, um investigador africano escrevesse, por exemplo, “a Borgonha é um país de bom vinho”, os africanistas, especialistas estrangeiros em civilizações africanas, combatê-lo-iam inapelavelmente: a Borgonha não é um “país”, mas uma “região” e, quanto ao “bom vinho” da Borgonha, não é mais que uma opinião discutível para os peritos, que não podem deixar de ser europeus. A tese do investigador africano não seria aceitável a não ser que ele escrevesse, sob orientação africanista, e contra toda a evidência, o seguinte: “a Borgonha não é uma região francesa de bom vinho”.

O desvario dos africanistas desafia todo e qualquer bom senso. Atinge o cúmulo quando se trata de “questões africanas”. Não custa verificar isso através da obra colectiva, editada por François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien e Claude-Hélène Perrot, e intitulada *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, uma obra de 402 páginas, com contributos de 19 autores, publicada na colecção Hommes et Sociétés, da Karthala, dirigida por Jean Copans.

É pobre, a obra, até dizer basta. De uma ironia mesquinha. As “críticas”, mal formuladas, mal apresentadas, frequentemente criam confusão. As “dialécticas” metodológicas são de um nível historiográfico medíocre. Os editores pretenderam, sem dúvida, apresentar a obra conjunta num estilo arrogante. Mas, vejamos as coisas um pouco mais de perto, mantendo-nos, porém, vigilantes quanto ao retorno, às claras, do Homem menor.

O pretexto dos editores era o seguinte: a África pode ser estudada rigorosamente. Podem aplicar-se-lhe os métodos e procedimentos usados, hoje, nas disciplinas universitárias. Estas intenções igualitárias não têm a sua origem em Fauvelle-Aymar, Chrétien ou Perrot. Os africanistas

pretendem sempre deixar a impressão de ser os melhores em metodologias da História. Durante vários anos, a UNESCO investiu fortemente na aplicação dessas metodologias à África: colóquios, documentação, obras de grande qualidade, que existem traduzidas em várias línguas. Alguns incompetentes, poucos africanistas franceses (historiadores, antropólogos, linguistas, geógrafos) deram a sua contribuição para este trabalho imenso da UNESCO. E o Homem menor regressou, às claras.

Trata-se de atacar Cheikh Anta Diop e seus discípulos, em nome de um novo africanismo. Às claras, o Homem menor regressa, devidamente equipado. Mantenhamo-nos despertos.

A “questão” do Egipto faraónico é, sem dúvida, central na obra de Fauvel-Aymar *et alii*¹. Cheikh Anta Diop, o seu promotor com maior visibilidade, é atacado e marginalizado.

Primeira Parte: “Um Novo Africanismo?”

Cheikh Anta Diop e os seus discípulos Martin Bernal e Molefi K. Asante são atacados por causa desta questão do Vale do Nilo, egípcio-nubiano, que cria alguma incomodidade aos africanistas.

Segunda Parte: “No Começo era o Egipto”

As velhas teorias da mestiçagem do Egipto faraónico são reapreciadas por Béatrix Midant-Reynes. Quanto a Pascal Vernus, disserta sobre o “camito-semítico”, com um título vago (“situação do egípcio nas línguas do mundo”, pp. 169-208). As “línguas do mundo” não se limitam às línguas do “Próximo-Oriente antigo”. Marc Etienne faz malabarismos em torno da *africanidade* do Egipto faraónico, que, segundo ele, está longe de implicar a sua *negritude* (“Afrocentristas e colecções egípcias. Gostos e uma cor”, pp.209-225).

Terceira Parte: “Projecções no Passado”

A ideologia africanista apresenta-se no seu melhor com intervenções inflamadas de Mary Lefkowitz (pp.229-247), Jean-Pierre Chrétien (pp.271-294) e Stephen Howe (pp.295-316), respectivamente, sobre o mundo antigo visto pelos africanistas, os Bantu-Indo-Europeus negros, e a África como objecto nobre da ideologia.

1. N.T.: Em latim, no original.

Quarta Parte: “Redes e Metamorfoses”

Como era de esperar, o africanismo combate a Renascença Africana, da África do Sul.

Um dos três editores, Claude-Hélène Perrot, não apresentou qualquer texto seu. Aceitaram-se autores de diversos países: Grã-Bretanha, França, EUA, Itália, Holanda, Guadalupe. Os afro-americanos usam normalmente o termo “Afrocentricidade”, e não

“Afrocentrismo”, forjado pelas necessidades da causa. Sempre em serviço, a ideologia africanista. Os investigadores africanos continentais quase nunca empregam os termos “Afrocentricidade”, “Afrocentrismo”, “Africana”, etc. Entretanto, os africanistas, felizes com o seu achado, integram todos os negros da Terra nos seus “Afrocentrismos”, em nome dos seus “Eurocentrismos”. A historiografia africanista não muda desde Hegel. Em suma, o ponto de interrogação após o título da Primeira Parte (“Un Nouvel Africanisme?”) diz tudo. A resposta dos editores será, evidentemente, o não.

As contribuições mais alargadas, portanto mais importantes, são de uma extrema pobreza cultural para a causa da ideologia africanista. A confusão intelectual parece ter-se imposto como regra. A ironia caluniosa não falta nunca nos escritos dos sábios africanistas, eternos e enfatuados pregadores profissionais.

É o regresso do Homem menor, aproveitando-se do sol do claro dia. É isso mesmo: o Homem menor regressa. Há que estar vigilante!

II. A psicologia e a fragilidade científica do novo africanismo eurocentrista

F.-X. Fauvelle-Aymar

P. Cartledge

C. Walker

H. Tournoux

A. Lainé

Fauvelle-Aymar tem um problema psicológico real. Para ele, Cheikh Anta Diop tem uma reputação incontestável, mas é uma “reputação tardia” (p.28); essa “fama ao retardador” arrasta consigo “ambiguidades”. O que é que quer dizer, exactamente, este africanista genuíno? Aqueles que acompanharam Cheikh Anta Diop quando ele era vivo, sabem bem que ele não procurava reputação, qualquer distinção ou promoção académica. Não trabalhava a não ser para o bem de África e dos seus. O sentido humano e histórico da sua obra é hoje confirmado por toda a juventude africana. Os africanistas, esses, correm atrás de promoções, de fama, distinções, medalhas e outras benesses. Fauvelle-Aymar tem grandes dificuldades psicológicas para que possa compreender a grande humildade de Cheikh Anta Diop. Custa-me falar disso, mas é pena que Fauvelle-Aymar seja capaz de se comportar como se fosse um amigo ou um parente preocupado com a glória póstuma de Diop.

Fauvelle-Aymar deve dar atenção ao sentido exacto das palavras: “africanista” é um termo inapropriado para ser aplicado a um investigador de origem africana. Senão, chega-se a monstruosidades lexicais do género “Cheikh Anta Diop, filósofo da história e africanista”, ou seja, “afrocentrista-africanista”, já que Cheikh Anta Diop é “afrocentrista”. Haveria, portanto, “africanistas afrocentristas” e “africanistas eurocentristas” (Fauvelle-Aymar e os seus). Um professor de Inglês e de Civilização Inglesa, na Universidade de Londres, de origem inglesa, não é um “anglicista”, mas sim um “investigador inglês”. Fauvelle-Aymar é um exemplo perfeito de espírito confuso. Não há “germanistas” entre os sábios alemães, na Alemanha: há historiadores, linguistas, antropólogos, sociólogos e filósofos alemães, e não “germanistas”. Um professor

francês que ensine Alemão e Civilização Alemã é um “germanista”, e não um alemão. Basta de miopias africanistas.

Não há espírito mais confuso que o de Fauvelle-Aymar: “Cheikh Anta Diop não fundou a nação africana, mas fundou uma memória para toda a África” (p.43). Vale aqui perguntar se Fauvelle-Aymar chega a compreender aquilo que escreve. Sabe-se como a “nação africana” foi fundada nos anos 1960. É ponto assente. Na sequência disso, alguns “pais fundadores” monopolizaram o poder do Estado, ao longo de décadas. A fundação da memória histórica africana, por Cheikh Anta Diop, é o que verdadeiramente conta, hoje, como sendo a nossa fundação, em África, nas Caraíbas e nas Antilhas, ou na América do Norte. Tanto pior para o nosso “crítico” e “dialéctico” Fauvelle-Aymar, se vier a ser posto a um canto!

Paul Cartledge começa o seu trabalho com uma declaração interessante: “Nós, os europeus, estamos habituados, *actualmente*, às subtilidades e complexidades da etnicidade, do sexo (género) e do multiculturalismo e, sobretudo, às suas implicações no que toca ao conteúdo e à transmissão do ensino superior” (P. Cartledge, “Martin Bernal et la fureur ‘Black Athena’”, p.47 da obra em apreço. O termo ‘actualmente’ foi sublinhado por mim).

Para sermos claros, presentemente, ou melhor, a partir de agora, muito tempo após a queda dos impérios coloniais, a supremacia cultural do ocidente encontra-se abalada. Os impasses etnográficos e africanistas devem, portanto, ser ultrapassados. Os africanos, os índios, os habitantes da Oceania, em suma, os povos outrora selvagens e primitivos acabaram por agarrar nas suas próprias mãos os seus destinos culturais, sem exigir qualquer reparação ao imperialismo cultural do Ocidente.

O “novo africanismo” de Fauvelle-Aymar e C^a não passa de uma tática de recuperação: enganámo-nos durante muito tempo, pois aqui ficam as nossas desculpas. Prometemos, para já, fazer melhor. O problema é que ninguém vai ler, em África, a literatura africanista. Os quadros etnográficos continuarão a ser quadros etnográficos, ainda que “remodelados” à luz do “novo africanismo”. Que jogada, mais uma vez! Que artifício dialéctico! Uma mangueira não pode dar cocos, naturalmente. Um pedaço de madeira não pode nunca tornar-se um crocodilo, ainda que se mantenha durante séculos nas águas do rio.

Paul Cartledge, “professor de história grega”, sabe que já ninguém acredita no “milagre grego”. Martin Bernal desconstruiu essa ideia absurda do “milagre grego”, tanto tempo ensinada e difundida no mundo pelas ideologias da supremacia cultural do Ocidente (“orientalismo”, “sinologia”, “africanismo” e outros “nazismos” culturais). O helenismo,

convertido em helenomania, tem alguma dificuldade em aceitar essa desconstrução. Cabe-lhe esse papel. São, porém, os próprios sábios gregos modernos que admitem, sem problemas, “influências orientais”, designadamente “egípcias”, na Grécia antiga. Até nos elementos fonéticos, sabe-se que o alfabeto grego nada tem de helénico (veja-se David Diringer, *Writing*, Londres: Thames & Hudson, 1962, pp.149-164).

Clarence Walker, da Universidade da Califórnia (Davis, USA), deixa-nos dúvidas quanto ao seu conhecimento de Nietzsche, com o seu título obscuro “Os *a posteriori*” de Molefi K. Asante” (pp.65-77). Walker refere-se a Nietzsche sem compreender lá muito bem o filósofo alemão. Com efeito, Nietzsche não fala de uma “história *a posteriori*”, mas na tentativa de se criar, *a posteriori*, como opção assumida, um passado que gostaríamos que tivesse acontecido, por oposição àquele que efectivamente aconteceu. Walker faz confusão. Ele deve saber, todavia, que nada há a censurar que se pretenda construir, *a posteriori*, um passado, ou seja, uma consciência histórica própria, em vez dos frustrantes “relatos” dos “peritos” do exotismo cultural, ainda que retocados. O Africanismo condena a rejeição, pelos africanos, da hegemonia cultural do Ocidente. Benedetto Croce bem se tinha apercebido da questão posta por esta problemática historiográfica, ao dizer: “Toda a história é uma história contemporânea”. Quer isso dizer que o passado só é verdadeiramente questionado no que diz respeito a preocupações actuais. Não há passado para o passado. A condição humana exige o conhecimento do passado, no presente, tendo em atenção o futuro. O africanismo, novo ou velho, jamais apresentou qualquer proposta de futuro cultural para os Africanos.

Espantoso, Henry Tournoux, como é hábito, não parece saber muito bem como situar-se, quando se interroga: “O que é a linguística histórica africana?” E eu respondo, da maneira mais clara possível: a linguística histórica africana é a aplicação, ao facto linguístico africano, da metodologia científica universal própria da linguística histórica, que compara e reconstrói. Assim se funda, em África, uma linguística geral, sem ignorar as aportações sincrónicas habituais.

Henry Tournoux possui uma fragilidade de argumentação que é fácil de contestar. Ele próprio não compreende muito bem o que escreve:

• “T. Obenga tomou a peito a questão de reanimar o velho fantasma camítico (designado, também, “hamítico”), acusando os linguistas que seguem a classificação de J. H. Greenberg de ser partidários dessa teoria. Manifestamente, não compreendem que Greenberg a riscou, precisamente, do domínio científico há mais de meio século” (p. 84).

1. N. T.: Em latim, no título original.

a) Trata-se mesmo de um “fantasma” linguístico que é preciso destruir, já que não é real: o grupo linguístico de estudos camito-semíticos, fundado em Paris em 1931, continua a existir, hoje, usando e abusando dos termos “camítico”, “homítico” e “camito”. Somos bastantes os especialistas empenhados na reanimação do “camítico”. Mas, cá está, o termo não encontra cobertura na realidade linguística; por isso o corte.

b) Os Franceses falam de *camito-semítico*, os Americanos de *afro-asiático* e os Russos de *afrásio* para significar o que será a mesma falsidade científica: a família, *nunca reconstruída*, compreendendo o semita, o egípcio (o antigo e o copta), o berbere, o conchítico e o tchadique. Considero que o semita, o berbere e o egípcio não são geneticamente aparentados. Os especialistas do nível de Tourneux que façam a sua demonstração científica. Garanto que o seu esforço conduzirá, sem dúvida, ao fracasso.

• “Os apoiantes da tese *camítico/hamítico/afro-asiático* estariam a ser conduzidos por uma ideologia racista” (p.85). Exacto. Cá temos a minha primeira concordância plena com Henry Tourneux.

• “O seu (dos apoiantes do *afro-asiático*, ou *camito-semítico*, ou, ainda, *afrásio*) único erro estaria em fazer assentar essa *pseudo família linguística* em critérios tipológicos, e não em critérios morfológicos e lexicais, a um tempo” (p.85). Ao menos uma vez, sublinho o texto límpido de Tourneux.

É a minha segunda concordância plena com Tourneux: o *afro-asiático* de Greenberg, hoje, como o *camito-semítico* de Cohen, antes, são questões de pouca importância, à semelhança do *afrásio* de Diakonoff. Segundo confidência do próprio Marcel Cohen, o linguista Antoine Meillet tê-lo-á dissuadido a deixar de trabalhar (pois que seria perda de tempo e de energia) com o *camito-semítico*, uma autêntica fraude intelectual.

Todos os que trabalharam com o *camito-semítico* ou o *afro-asiático* não contam, hoje: Th. Benfey, em 1844, A. Erman, em 1892, E. Zyhlarz, em 1933, W.F. Albright, em 1923, F.G. Calice, em 1931, etc. Tratou-se de pura especulação.

Christopher Ehret, da Universidade de Los Angeles, mudou de opinião depois da exposição ao nosso debate contraditório, em Barcelona, há alguns anos. Nunca considerou o berbere como um ramo da família *afro-asiática* ou *camito-semítico*. Já não acredita na realidade linguística do *afro-asiático*, ou *camito-semítico*. Admiro a sua coragem intelectual.

Béatrix Midant-Reynes, que tinha assistido a esse debate, mantém-se hoje bem silenciosa. Respeito o seu silêncio, devido à ideologia racista que defende.

Ora, o “novo africanismo” de Fauvelle Aymar e seus amigos é incapaz de trazer a mínima mutação que seja, em termos de objectividade e coragem. O reflexo condicionado da hegemonia cultural colonial deve ser abandonado. Reconheço que é difícil para os especialistas de países outrora colonizadores e colonialistas. Sou optimista, porém. As coisas hão-de mudar.

O que custa dizer é que Tourneux mente, a todo o tempo, quando me critica:

• “Com efeito, T.Obenga retoma os *phylums* de Greenberg, quase mantendo a disposição original, e é tal a aproximação que faz sair o egípcio, o conchítico e o tchadique do *afro-asiático* para os integrar no seu *negro-egípcio*” (p.84). Tourneux não vê a grande diferença que existe entre o professor Greenberg e eu: o linguista americano não reconstrói, classifica sem reconstruções. Faz tipologia, e ele próprio reconhece isso. Eu classifico depois de ter reconstruído. Faço classificação linguística, histórica, genética;

• O *afro-asiático*, ou *camito-semítico* não é um antepassado comum das línguas em apreço, ao passo que o *negro-egípcio* é. Será que Tourneux percebe claramente a diferença entre os dois procedimentos linguísticos? Não creio, uma vez que não desiste de me caluniar;

• A propósito da comparação lexical, Tourneux baralha e volta a dar: “É absolutamente claro que Obenga procura o sentido desta palavra” (p.90). Isso faz sentido no quadro de um campo semântico preciso, restrito, sendo que a palavra é polissémica, por natureza. Deve mesmo fazer-se, sem impor nada;

• A palavra negro-egípcia *sem*, que Tourneux considera (pp.90-91), é mesmo rica, no plano lexicológico, semântico, cultural e antropológico. O vocabulário não se limita a integrar o léxico; mexe também com a cultura, a sociedade, a psicologia;

• Vamos aos factos, válidos, com excepção dos empréstimos:

egípcio:	<i>sem</i>	“padre”, vestido com pele de leopardo, encarregado das vestes do ofício divino
bambara:	<i>sema</i>	“chefe de culto”

malinke:	<i>seme</i>	"chefe de culto"
kikongo:	<i>sema</i>	"santificar, honrar, benzer"
teke:	<i>seme</i>	"orar", "santificar", o mesmo que em mbochi
fang:	<i>seme</i>	"adorar, honrar"

• Quanto ao egípcio *fdw*, "quatro", Tourneux julga que sai a ganhar: "Com efeito, ele (T. Obenga) esquece-se de dizer que os 42 registos valem por um só, uma vez que todos provêm, *em exclusivo*, da família tchadique. Para que a sua pretensão fosse convincente, teria sido necessário que o *fdw* egípcio tivesse correspondências, não só em tchadique, mas também em nilo-sahariano, em conchítico, em omótico, em níger-kordofaniano, o que não é o caso" (p.96). É pena que Tourneux não diga a verdade. Ora vejamos:

egípcio:	<i>fdw</i> , "quatro"
copta:	<i>ftoou, ftau, ftoe, fto, bto, bta, fteu, fte</i>
tchadique:	<i>fad, fwot, fudo, fudu, mfad, pudu</i> , etc.: 42 registos
burji:	<i>foola, foole</i> ; o burji é couchítico. Apresento-o, a seguir ao tchadique, mas Tourneux faz que não vê; é a sua opção e contudo cita a página 324 do meu livro, que é exactamente onde se encontra o burji. Tourneux está cheio de preconceitos por todos os lados. Com eles se vai entretendo, revelando-se tão persuasivo, enquanto africanista, como trocista menor, enquanto cientista.

A posição que defendo, respeitando as regras, não deixa de ser convincente, uma vez que "uma comparação, ainda que limitada a dois dialectos, aceita-se como válida em certos casos particulares"²

Há palavras marcantes que não têm correspondência fora do grego e do indo-iraniano, por exemplo, mas não são, por isso, menos "indo-europeias". Todos os comparativistas sérios o sabem.

Em vez de destilar falsidades, os africanistas deviam cuidar da sua formação em linguística histórica e comparada. Existem bons manuais, mesmo em francês. Os processos de intenção são o pecado de estimação dos africanistas.

• "Por outro lado, na intenção de cortar todo e qualquer laço de parentesco eventualmente existente entre o egípcio e o semita, Obenga

2. Antoine Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Alabama, University of Alabama Press, 1978, p.380.

esconde ao leitor alguns factos que são bem conhecidos de todos os comparativistas. É o caso do egípcio *mt, mwt*, "morrer", de que há muito se conhece o parentesco com o semita *mwt*" (p.94). Pois é, eu não aproximo o que é incerto, ou apenas "conhecido", depois do trabalho comparativo de Marcel Cohen, citado por Tourneux:

- O nosso africanista fanfarrão engana-se: não há parentesco "possível", de ordem fonética, entre o egípcio e o semita. O sábio africanista que prove o contrário, se alguma vez adquirir competência em egípcio ou em semita.
- O egípcio *mt, mwt*, "morrer", e o semita *mwt* têm a mesma aparência, mas as estruturas morfológicas de suporte são diferentes, como Tourneux devia saber, pois que os factos são do conhecimento de todos os comparativistas e africanistas.
- É preciso que exista uma *série lexical* idêntica, com lexemas diferentes, para eliminar os factores de acaso ou de aproximação fortuita e explicar as correspondências fonéticas.

Tourneux, meio ensonado, sem dúvida, escreve: "Na realidade, não se encontra *qualquer exemplo* de reconstrução em todo o livro" (p.95). Só mentiras, puras e duras. Páginas de reconstrução abundam na obra assim maltratada – páginas 211 a 245, mas Tourneux não quer saber disso, por preconceito africanista e por cegueira ideológica. Aconselharia ao professor Tourneux a leitura, de lápis na mão, para não estar tão desatento quando critica trabalhos técnicos.

A historiadora especialista em antropologia física, Agnès Leiné, não se refere minimamente a Yves Coppens em matéria de paleontologia humana. Coppens, professor no Collège de France, é uma grande autoridade internacional no domínio das origens paleontológicas do homem moderno. Será sinal de querelas de escola? Ou ciúmes africanistas, como vem sendo hábito? E ignorância, tão simplesmente? Em todo o caso, a contribuição de Agnès Leiné não clarifica nenhum aspecto particular da antropologia geral ou humana. Também ela vê a perversão afrocentrista que se manifesta nos estudos sobre as origens do homem moderno. O seu título não quer dizer absolutamente nada – "Eva africana? Da origem das raças ao racismo original", pp.103-123. Uma confusão africanista.

III. O Egipto faraónico: africano e negro, o pavor dos africanistas

W. Van Binsbergen

B. Midant-Reynes

P. Vernus

M. Etienne

De todas as contribuições para a obra colectiva de Fauvelle-Aymar *et alii*, o artigo de Wim Van Binsbergen é o único que podemos considerar objectivo: “No terceiro milénio com ‘Black Athena’?” (pp.127-150). A obra de Bernal trata abertamente o eurocentrismo e a heleenomania. É um dos grandes desafios intelectuais do nosso tempo. O futuro global que temos pela frente deverá tomá-lo em consideração, desenvolvendo e questionando o trabalho excepcional por si inaugurado. Partilho a esperança de Van Binsbergen, espírito sagaz e aberto à variedade cultural dos humanos, sem tiques colonizadores, sem o desprezo africanista nem o racismo eurocentrista.

Francamente, Béatrix Midant-Reynes tem um discurso enrolado, no seu artigo “O Egipto pré-dinástico: terra de mestiçagens” (pp.151-168). Mestiçagem de quê com quê? “Raças”? Quais? “Afinidades antropológicas”? Quais? Midant-Reynes responde: “Estudos recentes, efectuados em Adaïma, com uma população de cerca de 200 sujeitos ‘nagadianos’, mostraram uma população que se situava mais perto de um conjunto de referências africanas que das europeias” (p.164). Onde está, então, a mestiçagem? Este conceito de “mestiçagem” apresenta-se, aqui, consideravelmente ambíguo. As populações do Sahara, no vale egípcio-nubiano e nas margens do Mar Vermelho, são populações africanas autóctones. Sofreram “invasões orientais elamitas”. É um sonho arqueológico, sem mais. Como é que as populações do Elão foram capazes, nesses tempos longínquos, de invadir o Egipto pré-dinástico e construir a civilização faraónica? Nada disso se nota na obra, erudita, de Elisabeth Carter e Mathew W. Stolper, *Elam: Surveys of Political History and Archaeology*¹.

1. 1984, Berkeley, California University Press.

O Egipto faraónico é africano, de uma ponta à outra, ou seja, desde o eu princípio até ao seu fim: “Desde as suas origens, a civilização egípcia encontra-se no seu berço, reflecte um génio que lhe é próprio” (p.165). Estou de acordo com Midant-Reynes quanto a este entendimento correcto do Egipto faraónico. Não há “aportações sírias”, como não há “traços elamitas”, ou “influências orientais”, ou, ainda, “mestiçagens culturais”.

A contribuição de Pascal Vernus (“Situation de l’égyptien dans les langues du monde”, pp.169-208) presta-se a uma análise interessante.

Com efeito, a expressão “línguas do mundo” reporta-se, estritamente, ao domínio do *camito-semítico*, ou *afro-asiático*. Porquê, então, um título pomposo que não corresponde à matéria que é objecto de tratamento?

Vernus não compreende bem o significado do termo *isoglossa*, em linguística. Para ele, *isoglossas* são actos linguísticos: “isoglossas lexicais”, ou seja, fenómenos lexicais, “isoglossas gramaticais”, ou seja, fenómenos gramaticais, e, também, morfológicos e sintácticos (que Vernus evita, a todo o custo, tratar). É o único linguista, no mundo, a usar o termo *isoglossa* nesse sentido, que é, evidentemente, incorrecto. Espírito singular!

O termo *isoglossa* é um termo técnico próprio da linguística geográfica e da dialectologia:

- a) “Each feature of linguistic difference will tend to have its own boundary, which is technically known as an *isogloss*” (E. H. Sturtevant, *An Introduction to Linguistic Science*, New Haven, Yale University Press, 1947, 1956, 1960, p.33);
- b) “Isogloss is a term used for a line drawn from location to location along the outer limits of characteristic features”. (Winfred P. Lehmann, *Historical Linguistics: an Introduction*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1962, p.118).

Espero que Pascal Vernus, director de estudos na Escola Prática de Altos Estudos, IV secção (Paris), autor de numerosos trabalhos em filologia e em linguística, fique agora a conhecer o sentido técnico, científico e linguístico do termo que adora – *isoglossa*, que é uma linha de marcação de fronteira geográfica a delimitar a área na qual um dado acto linguístico tem lugar.

O que é uma comunidade linguística de natureza *aérole*? (p.172 e seguintes da contribuição de Vernus). Os Ingleses (e Americanos) falam em “aerial photography”, “aerial roots”, quando a norma da língua francesa impõe “photographie aérienne”, “racines aériennes”: *aréale*,

com o feminino *aréale*, não parece, verdadeiramente, ser de aceitar. Se Vernus é um sábio que ostenta a sua vaidade, só pode ser para esconder a fraqueza notória das suas pretensas comparações linguísticas:

a) fazer a lista, pura e simplesmente, de “certos” traços gramaticais que mostram “indiscutíveis paralelos” entre o egípcio e o semita, sem a mínima sustentação gramatical, é um trabalho pobre, que não demonstra nada. A fundamentação gramatical foi evitada. Quer dizer que a ou as listas são insuficientes por si mesmas. É preciso explicar os processos morfo-sintácticos, uma vez que o que se pretende é chegar a uma gramática comparada, único critério para a certificação de parentesco, e não as listas pelas listas;

b) fazer, pura e simplesmente, uma lista de pretensas “isoglossas lexicais”, sem um mínimo de análise linguística, é um trabalho desprovido de qualquer pertinência científica, uma vez que o que se procura com a aproximação, a este nível, é estabelecer correspondências fonéticas regulares (*sound laws*) entre os lexemas comparados e tentar reconstruções comuns para provar o parentesco de ordem genética. Insistamos: Pascal Vernus mostra que ainda não domina bem a metodologia, rigorosa, da linguística histórica. Assim sendo, é inútil pretender dar lições aos outros, através de alusões mal-intencionadas (p.196 da contribuição de Vernus).

Vejamos, de acordo com a lista de Pascal Vernus, “quais são as aproximações

que, em termos aceitáveis, é possível estabelecer a partir do léxico testado” e de que não há, diz, qualquer razão para pensar em casos de empréstimo:

• *Corpo, fisiologia, sensação*: egípcio *jwn*, *íwn*, “cor”, árabe *lawn*: no interesse da causa, garante-se que o sinal egípcio  representaria, ao mesmo tempo, um *aleph* protético e o elemento líquido que se segue. Discuti este falso problema com o professor Carleton Hodge, homem humilde e respeitável, servindo-me do quadro negro. Para rematar a sua argumentação, ele afirmou, publicamente: “É isso, é isso!” O problema é que não é nada disso. E Vernus devia ter dado atenção. O copta, que é da família do egípcio, e que também foi testado, rejeita formalmente “tão astuciosa observação”, não explicitada:

egípcio	 <i>íí</i>	“vir”
copta	<i>ěi, ěia, ěiě, í</i>	“vir” e não <i>el, eial, eiel, il</i> ou <i>lei, leia, leie, li</i>

egípcio		ínm	"pele" do corpo humano
copta	anom		"pele", e não lanom
egípcio		ínr	"pedra"
copta	ōni, ōně		"pedra" e não lōne
etc.			

O copta opõe-se estritamente à pretensão não fundamentada de Vernus, que faz aqui muito mau trabalho "científico".

Igualmente grave é a falta absoluta de séries lexicais na documentação de Vernus. As séries lexicais, é preciso que se recorde, permitem evitar as convergências de risco e as aproximações fortuitas, por exemplo. O que permitem é validar as questões lexicais avançadas. O trabalho de Pascal Vernus em apreço é globalmente inadmissível, devido a esta ausência total de séries lexicais. O seu colaborador em linguística, Henry Tourneux, ele próprio pouco preparado em linguística histórica, não o socorreu grande coisa. São necessárias séries lexicais; é obrigatório. Na impossibilidade de conseguir listas de séries lexicais entre o egípcio e o semítico, os nossos "sábios" africanistas entendem que podem resolver o problema a baixo custo, apresentando, exactamente, as "isoglossas lexicais", que são, afinal, simples listas de lexemas não seriados. O não iniciado, assombrado, pode facilmente aderir a uma não-explicação linguística. O que se questiona tem a ver com as listas e não com qualquer questão relacionada com as palavras que aparecem nas listas. Quer dizer que cada lexema deve ter a sua série lexical.

Gostaria de ser ainda mais explícito. Vernus aproxima o egípcio ^{š3} "ser numeroso", "numerosos", do semita ^{šr} "dez". Consideremos as deficiências, indiscutíveis, desta maneira de proceder:

- "numerosos" e "dez" não têm, de forma alguma, o mesmo conteúdo semântico, já que eu posso chegar a "numerosos" com "cinco" ou com "mil" - deficiência na equação semântica;
- a análise fonética exige explicação para o *r* final; nunca o egípcio *asha*, e o copta *ashai* apresentam o *r* em posição final, na grafia ou transliteração - deficiência na equação fonética. Segue-se que as duas palavras, a egípcia e a semítica, não remetem para o mesmo ascendente pré-dialectal;
- nenhuma série lexical permite confirmar a aproximação "indiscutível" entre o egípcio *asha*, *ashai* e o semita *asher*. É preciso, assim, discutir,

ou seja, analisar, explicar, controlar, verificar (como recomendava o método cartesiano) - deficiência na série lexical, não se podendo, assim, evitar a intervenção do acaso e da convergência fortuita.

É evidente que pascal Vernus ignora completamente o método da linguística comparativa e histórica. Isso é grave para um homem que vem pontificando, há muito, em questões de metodologia científica.

Como é que Vernus analisa a aproximação do egípcio *sa*, "dorso", ao árabe *sarāt* (p.187 do seu capítulo)? O termo egípcio é um paradigma de uma só consoante, o *s*. E o árabe *sarāt*? Aparentemente, trata-se de duas morfologias muito diferentes. Onde está a série lexical que valida tal aproximação? É preciso ser rigoroso em linguística comparada e não colocar o sonho em vez da realidade.

Como é que Vernus explica a identidade que entrevê entre o egípcio *snb*, "estar de boa saúde", e o semita (não explicitado) *šlm* / *slm* (pp.187-188 do seu capítulo)? Será a mesma, a estrutura: *s-n-b* e a *š-l-m* / *s-l-m*?

Como é que Vernus analisa o parentesco lexical entre o egípcio *čb*, "sandália, palmilha" (ao cabo e ao resto, *tbw*, *tbwt*, *tjebou*, *tjebout*), e o semita (vulgar) *kp*, "mão"? Entre "planta do pé", "sandália", "palmilha" e "mão", não vejo qual a correspondência semântica. Que milagre arranja Vernus para fazer coincidir, semanticamente, os dois signos, "sandália" e "mão"? Se a forma que Vernus apresenta é exacta, *kp*, "mão", em semita, não se vê como é que *kp* e *tbw* podem remeter para uma mesma forma pré-dialectal, que seria, precisamente, "camito-semítica" ou "afro-asiática".

Como é que, falando do "corpo", Vernus não alinha os lexemas como os que se seguem?

1. Cabeça (e não "crânio")

acadiano: <i>rēšu</i> (<i>rēshu</i>)	egípcio: <i>tp</i>
hebraico: <i>rōš</i> (<i>rōsh</i>)	copta: <i>apě</i> , <i>afě</i>
siríaco: <i>rēšā</i> (<i>rēshā</i>)	
árabe: <i>ra's</i>	
etíope: <i>rə's</i>	
semita vulgar: + <i>ra'sh</i> (<i>ra'sh</i>)	

Não há nada em comum entre os signos semíticos e os egípcios. Percebe-se de imediato. Para mim, estes signos apontam para duas

tradições diferentes. Para Vernus, trata-se de uma tradição. Que o prove, então, tecnicamente, se for capaz. O que acontece é que não há milagres técnicos que consigam provar o parentesco histórico entre os signos aqui apresentados. A menos que se retoque a ignorância com a fantasia, como fazem Tourneux e Vernus, dois alegres companheiros, nos seus impasses comparativistas e africanistas.

2. Orelha

acadiano: *uzun*

egípcio: *msḏr*

assírio: *uzan*

hebraico: *‘ozen*

árabe: *‘uḏn*

etíope: *‘əzn*, pl. *‘əzan*

Onde está o parentesco do semita com o egípcio? Como é que estas duas áreas podem pertencer a uma mesma família linguística? Com que fundamentação linguística? Vernus, especialista em chicota, quando se trata de apreciar trabalhos de Africanos, será capaz de provar que *uzum* e *msḏr* derivam de um ascendente comum?

3. Boca

acadiano: *pū*

egípcio: *r*, *r3*

ugarítico: *p*

copta: *ro*, *lě*, *la*

fenício: *p*

hebraico: *pē*

árabe: *fū*

etíope: *‘af*

Destes lexemas, manifestamente frutos de herança, poderá afirmar-se, com base científica, que derivam de um ascendente comum pré-dialectal? Vernus vem lutando por isso com todas as suas forças. Que exponha, então, a sua metodologia à comunidade internacional, que estará em condições de julgar melhor que um Negro de África.

4. Lábios

árabe: *šft*, “lábio”

egípcio: *sp.ty*, “lábios”

Vernus (p.187) satisfaz-se com este simples alinhamento. Será que ele pode responder às duas questões que lhe vou colocar para justificar a sua satisfação científica: (a) em que condições é que a espirante apico-alveolas surda / *s* / egípcia, em posição inicial, corresponde à chiente / *š*, *sh* / árabe, na mesma posição?; (b) em que condições fonéticas é que a oclusiva bilabial sonora / *p* / egípcia corresponde à espirante / *f* / árabe, nos lexemas que acima se apresentam? Vernus não explica absolutamente nada. O seu trabalho não tem qualquer interesse científico. É a defesa da verdade, tão só, que me leva a dizer isto, com toda a objectividade. Não há animosidade psicológica da minha parte. E por que é que tinha de haver?

5. Dente

árabe: *sinn*

egípcio: *ibḥ*, *nḏḥt* (*nḥḏt*)

etíope: *sən*

tst

O significado de *ibḥ* pode também ser “marfim”, como acontece com *nḏḥt* (no Antigo Império: *nḥḏt*). Este último signo quer igualmente dizer “molar”. A palavra para “dente”, especificamente, é *tst*. Qual o seu parentesco com as formas semíticas? Qual é o ponto de vista “científico” de Pascal Vernus? O que se pretende saber é como faz a análise dos factos lexicais, a nível de comparativismo fonético e, depois, que não deixe de referir a disposição dos elementos em série, que uma boa metodologia forçosamente impõe.

6. Sangue

semita vulgar: *dām*,

pl. *dāmīm*

egípcio: *snf*, *snfw*

copta: *snof*

O hebraico do período do Segundo Templo, ou seja, após o Êxodo, emprega com frequência o plural pelo singular: *dāmīm* será “sangue”, e não “sangues”, em vez de *dām*².

Qual é a argumentação de Vernus, filólogo e linguista, para fazer derivar *snf* e *dām* de uma única origem linguística, o “camito-semítico” ou o “afro-asiático”? que ele compreenda bem isto: o “camito-semítico” não é a lista das suas “isoglossas” lexicais e gramaticais, mas um conjunto de

2. ver Angel Saenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, Cambridge University Press, 1993, 1996, 1997, 1998, pp.117-118.

formas que foram sendo construídas, por tentativas, a partir de signos que eram recebidos por herança, comparados e explicados. De resto, já aqui observámos que Vernus emprega o termo “isoglossa” num contra-senso linguístico monstruoso.

7. Língua (órgão)

acadiano: *lišānu* (*lishānu*)

egípcio: *ns*

hebraico: *lāšōn* (*lāshōn*)

copta: *las, lēs*

árabe: *lisān*

Onde está o “camito-semítico” ou o “afro-asiático”, quando o semita apresenta *l-sh / s-n*, o egípcio *n / l-s* e o berbere *alis / ils*, “língua”? Em que condições é que a chiante semítica interconsonântica corresponde à espirante egípcia e berbere em posição final? Que série lexical deverá estabelecer-se, concretamente, para eliminar o factor acaso, entre oegípcio e o berbere? Que pensa disto Vernus?

Quanto ao vocabulário de base do capítulo “Corpo, Fisiologia, Sensações”, Vernus socorre-se de palavras que não oferecem dúvidas em torno da sua condição de onomatopeias: “berrar, cacarejar, gritar, mugir, rugir, produzir um barulho, fazer um ruído incaracterístico” (p.187), etc. Para grande felicidade nossa, não passa de fumaça!

Quanto ao vocabulário das “Actividades Económicas” (p.188), Vernus vai buscar palavras que muito viajam: “enxada”, “arco”, “rede”, etc. A palavra egípcia para “mil” torna-se sinónimo de “numeroso”, em árabe, fruto da ilusão causada por formas que parecem idênticas: *hfn* (egípcio) e *hfl* (árabe). Vernus está totalmente conquistado pelo exercício de uma linguística de facilidades.

Vernus, sem hesitações, avança com a aproximação do egípcio *htm*, “selar”, “concluir”, ao árabe *hatama* (p.188). Esquece que está a referir-se a um empréstimo que o semita faz ao egípcio, sem interferir com o acadiano³.

O que parece que faz mais falta a Pascal Vernus é o domínio da técnica etimológica. Sabe-se, há muito tempo, sem contestação, que o hebraico *hātām, yihtōm* “selar, completar, assinar”, o árabe *hātām, yahtīm* “selar, lacrar, usar uma chancela ou um carimbo”, mas também “concluir, acabar, terminar”, como o fenício *htm*, “selar”, são empréstimos do egípcio *htm* do demótico *htm*, e do copta *shōtm, shōtēm, hōtmě*. O siríaco, o etíope e o mandeano também receberam, por empréstimo, o termo

egípcio, mas o acadiano não. Aí, o signo para “chancela”, “carimbo”, é *kunukku*, do verbo *kanāku*, “selar”, “carimbar”. São factos que Vernus ignora, senão não teria apresentado esta falsa questão lexical.

Ao aproximar o egípcio, *jknw, íknw* “enxada”, do acadiano *akkullu*, (p.188), que pretende, verdadeiramente, Vernus? Foneticamente, será preciso explicar por que é que o acadiano (*akkadien*) se caracteriza por um fenómeno de duplicação consonântica (paradigma com duplicação do radical), o que não é, decididamente, o caso do egípcio (*-k-n* egípcio, face a *-k-k-l-l* acadiano). Convirá apresentar outras palavras com a mesma estrutura fónica. Caso contrário, não poderá garantir-se a convicção de que o *íkn* egípcio e o *akkullu* acadiano são palavras de uma mesma família.

O termo egípcio que se encontra correntemente nos textos antigos para designar a “enxada” é *ba* (*b3*), e também *hnn*⁴.

Vernus adora os termos raros: o egípcio *q3q3*, “barco”, o árabe *qarqur* (p.188 do seu estudo). Será que ele não vê que não se trata, de forma alguma, de lexemas da mesma família, morfológicamente falando (*q-q* contra *qr-qr*?). Tudo é demasiado fantasista nas aproximações de Vernus. Os investigadores africanos, tão criticados e desprezados, nunca fizeram leituras tão fantasistas, centradas apenas a nível da ilusão, das aparências, sem qualquer fundamentação linguística. Estou muito decepcionado com o trabalho de Vernus, que não é desculpável, tendo em vista o seu currículo universitário. Se eu aproximasse o egípcio *smí* (*smj*), “manteiga”, ao semita *smn*, como Vernus se permite (p.188), Tourneux, insistindo na onda da nulidade africana, teria encontrado uma magnífica ocasião para fazer avançar a sua ciência africanista contra os “sábios africanos do nível de Obenga”. O que faz, então, é encorajar Vernus a contentar-se com o jogo fantasista das “isoglossas lexicais” (o que não tem o mínimo sentido, em linguística, pois que “isoglossa” é, simplesmente, uma linha de demarcação, em geografia linguística, em dialectologia). Como é que Tourneux, investigador no Laboratório de Linguagens, Línguas e Culturas da África Negra (C.N.R.S., INALCO, Paris III, Paris VII) e Vernus, filólogo, linguista e egiptólogo (EPHE, Paris) explicam a correspondência fonética ente o *smí* egípcio e o *smn* semita? Por que é que o egípcio não apresenta *-n* final? Em linguística comparada, é preciso ser extremamente rigoroso, preciso, para conseguir ensaiar uma explicação coerente dos factos em apreço.

O desastre atinge plena retumbância na secção intitulada “Comportamento e Relações Sociais” (Vernus, *op.cit.*, p.189):

3. Maximilien Ellenbogen, *Foreign Words in the Old Testament. Their Origin and Etymology*, Londres: Luzac & C^o, 1962.

4. Pierre Montet, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, Strasbourg, 1925, pp.183-189.

• o egípcio *jnq* (*í nk*) “abraçar”, e o árabe *anaqa*, “abraçar”. O sentido primeiro, fundamental, de *ínk* é “unir” (as duas terras do Egito), “juntar”, “reunir”. O sentido de “abraçar” é uma derivação, é um sentido figurado (os deuses apertam, abraçam o Faraó, isto é, unem-se a ele; ele é envolvido pela energia divina). A semântica merece ser explicitada.

• o egípcio *wdpw*, “servidor”, e o árabe *wašif*. A palavra egípcia evoca a ideia de “cozinheiro”, “chefe de mesa”. O que os dicionários ingleses traduzem bem: “*butler*”⁵ e “*cook*”. Como é que a estrutura *d-p* desapa- parece totalmente em árabe? E o *f* árabe em posição final? Dizer que *wdpw* e *wašif* pertencem a uma mesma família, no plano genético ou no plano tipológico, parece-me francamente incorrecto, mas Vernus fica satisfeito com isso.

• o egípcio *nb(w)*, “mestre”, o árabe *nāb*. Este exemplo é interessante: uma oclusiva nasal apicodental (*n*) a introduzir uma oclusiva bilabial sonora (*b*). Nenhuma série, porém, se apresenta. Vejamos:

egípcio: *nb*, “tudo”

copta: *níbí, nībē id.*

acadiano: *kalū* “tudo”

ugarítico: *kl*

hebraico: *kol*

siríaco: *kol*

etíope: *kāl*

árabe: *k-ll*

egípcio: *nbw*, “ouro” (metal)

copta: *noub id.*

hebraico: *zāhāḇ*, “ouro”

hebraico: *paz*, “ouro” (poesia arcaica bíblica)

egípcio: *nbí*, “chama”

hebraico: *lhwb, lahaḇ*, “chama”

Quando Vernus refere *šmm* “estar quente”, e o hebraico *ḥmm*, “estar quente” (p.187), convirá precisar o conteúdo semântico do verbo egípcio, que quer dizer “ter febre”, “estar febril”. De onde provém o substantivo *šmmt*, “febre”, “inflamação” (Paryus Ed. Smith, 386). A variante é *ḥm*, “quente” (“*warm*”, em inglês). Por outro lado, a ideia de “quente”, mes- mo, ligada ao fogo, à chama que arde, traduz-se, a título de exemplo, por *nbí* (de *nbí*), “estar quente”; *sdt*, “fogo, chama” (*ḥt n sdt*, “madeira para aquecimento”, Ukr. IV, 670, 13). Temos ainda, *ḥt*, “fogo” (com o determinativo Q7), *r kḥ*, “calor”, *t3*, “quente”.

Prossigamos o exame da lista de Vernus (p.189):

• o egípcio *nms*, “vestes reais”, e o semita *lbš*, vestir. Vernus força as coisas. É o egiptólogo competente a converter-se em linguista. Du- vido que *nms* possa significar um qualquer tipo de vestimenta real. Toda a gente sabe, nos domínios da egiptologia, que *nms*, *nemes* é uma “touca de linho, estriada, para uso exclusivo do soberano” (Sergio Do- nadoni, egiptólogo italiano). Os Ingleses dizem “a royal head-dress”⁶ (A. Gardiner) “royal head-cloth”⁷ (R.Faulkner), etc. Os Alemães não traduzem de maneira diferente. Em semântica, há um mundo de diferença entre “vestimento real” e “vestir”: o substantivo é preciso, reservado ao domínio real, enquanto o verbo é de emprego genérico e não corresponde, necessariamente, a qualquer “vestimenta real”. Desde o Antigo Império, o termo corrente, banal, quotidiano, para “vestir”, “estar vestido” (verbo), e “fato, vestimenta” (substantivo) é *ḥbš*, que não tem nada em comum com o semita *lbš*. Haverá, pois, que explicar a presença do *ḥ* e do *l*. Tudo o resto é semelhante em Vernus: solicitações forçadas, aproximações inadmissíveis, nenhuma preo- cupação em explicar as propostas, ausência total de rigor na escolha dos lexemas. E, ainda, refutar factos é o que dá mais gozo a Vernus.

As palavras que Vernus designa como “vocabulário corrente” (p.189) não têm mesmo nada de “corrente”, como, por exemplo, “ligar qualquer coisa à volta de qualquer coisa”, “inchar, acumular”, “dissipar”, “arranhar”, “cair gota a gota”, “estender-se”, etc. Vernus joga, com as suas escolhas, dobrado contra singelo.

Pertencem, com efeito, ao “vocabulário de base”, palavras como “cabeça, olho, língua, boca”; “água, fogo, sol, lua, estrela, pedra”; “comer, be- ber, andar, ver, vir, ouvir, morrer”, etc. Vernus pratica “manipulações” graves, já que sabe perfeitamente que o egípcio e o semita não têm em comum qualquer palavra do vocabulário corrente. Sublinho isso. Assim, por exemplo:

1. Sol

ngarítico: *špš*

árabe: *šams*

semita vulgar: *šmš*

egípcio: *rc, rā*

copta: *rē*

6. N.T.: *head-dress*: Toucado

7. N.T.: *head-cloth*: Lenço de cabeça

5. N.T.: - *Butler* – mordomo; *cook* – cozinheiro

2. Estrela

acadiano: *kakkabu*

hebraico: *kōkāb*

siríaco: *kawkebā*

árabe: *kawkab*

etíope: *kōkab*

3. Terra

acadiano: *eršetu*

ugarítico: *'arš*

hebraico: *'ereš* (feminino)

siríaco: *'ar 'ā* (feminino)

árabe: *'arḍ* (feminino)

4. Deus

ugarítico: *īl*, “deus”

ugarítico: *īlt*, “deusa”

semita vulgar: *ēl* / *al*

egípcio: *sb3*, *seba*

copta: *siwu*

egípcio: *t3*, *ta* (masculino)

copta: *tō*, *tō*, *tě-*

egípcio: *ntr* “deus”

egípcio: *ntrt*, “deusa”

copta: *noutě*, *nouti*

5. Nome

acadiano: *šumu* (*shumu*)

ugarítico: *šēm* (*shēm*)

hebraico: *šēm* (*shēm*)

araméu: *šum* (*shum*)

árabe: *'ism*

etíope: *sām*

O negro-africano tem parentesco com o egípcio: *shilluk* (Sudão) *rin*, “nome”; *galke* (Adamawa, Norte dos Camarões) *rin*, “nome”, *Kimbundu* (Angola) *rina*, “nome”; *mbe len*, “nome”; *nuer ron* “chamar”, isto é, “dizer o nome”.

6. Casa

semita: *baytu* < *bayit*

semita (arábico do Sul): *byt*

hebraico: *bēt yisrā'el* “casa de Israel”

egípcio: *pr*, *pl*, *prw*

copta: *pěř*

7. Um (número 1)

semita (hebraico):

'aḥad (masculino)

'aḥadah (feminino)

egípcio: *w^c*, *wā* (masculino)

semita (araméu):

ḥad (masculino)

ḥadah (feminino)

egípcio: *w^ct*, *wāt* (feminino)

Vamos dar uma ajuda a Vernus. A chiante egípcia apicopalatal surda / *š*, *sh* / corresponde, em copta, a uma chiante / *sh* / : isso sabe-se. Vernus mostra, com os seus exemplos, que o signo / *š* / egípcio corresponde ao / *h* / semita, uma fricativa velar surda: o egípcio *nšp*, “respirar”, vai ao encontro do árabe *nhf*; o egípcio *šwy*, “estar vazio”, encontra-se com o árabe *hwy*, “vazio”. Portanto, temos que *š* = *h* (fricativa pré-palatal surda = fricativa velar surda). Em posição interconsonântica ou inicial. Mas o esquema não funciona rigorosamente: o egípcio *šsp*, “receber”, aproxima-se do árabe *šaḡafa* (o *ḡ* é uma fricativa velar sonora enfática); o egípcio *štm*, “injuriar”, aproxima-se do árabe *šatama*. Todos estes exemplos são fornecidos por Pascal Vernus (p.189). Tentei fazer o trabalho que ele não soube fazer, ajudando-o com toda a minha boa-fé. Mas os fenómenos linguísticos não permitem justificar a apresentação, como idênticas, das suas listas de lexemas. É impossível estabelecer correspondências fonéticas (“sound laws”) com esses lexemas de forma satisfatória. É que o camito-semítico, ou afro-asiático, não existe na materialidade dos fenómenos linguísticos.

O professor Carleton T. Hodge nunca acreditou na realidade do afro-asiático, ou camito-semítico reconstruído. Para ele, não passa de uma hipótese de trabalho: “linguistics, like many academic endeavors, sets up hypotheses and then tests them. The present paper is a discussion of the *Afroasiatic hypothesis* and some aspects of its testing”⁸. Os sublinhados são meus.

Estamos, de facto, perante uma hipótese e não perante uma realidade linguística reconstruída: a hipótese afro-asiática que se vem testando desde 1844, mas sem resultados significativos, em termos de evidência⁹.

Em Abril de 2000, atacando os “afrocentrismos”, Pascal Vernus reúne todo um conjunto de documentação impressionante sobre o

8. C. T. Hodge, *Afroasiatic* '67, in *Language Sciences*, nº1, Maio de 1968, pp.13-21; citação na página 13.

9. Theodor Benfey, *Ueber das Verhältniss der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm*, Leipzig, 1844.

camito-semítico, ou afro-asiático – não esqueçamos que se situa no plano das hipóteses – julgando, assim, atirar pó aos olhos dos leitores. Não faz melhor que todos os seus predecessores “camito-semíticos”, que ele vai retomando sistematicamente, sem crítica linguística, sem argumentação científica, sem metodologia apropriada. Vernus toma os seus «ses» por fundamentação rigorosa. É o maior defeito que tem.

A hipótese do “nostrático”, outrora defendida energicamente por Cuny, está hoje inteiramente posta de parte pela linguística séria¹⁰.

O amigo, Henry Tourneux, é o primeiro a rir a bom rir a propósito do “hamita”, ou do “camita”, ignorando, talvez, que rejeita, com razão, o trabalho pretensioso de Carl Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, Ham-bourg, de 1912.

De ontem e de hoje, há que abandonar as seguintes hipóteses, impossíveis de testar, no plano da linguística, que tem as suas regras de trabalho, rigorosas e universais:

1. a hipótese basca, ao querer incluir essa língua no indo-europeu, mau grado a oposição categórica dos fenómenos linguísticos;
2. a hipótese nostrática, que jamais um linguista conseguiu testar de acordo com procedimentos apropriados;
3. a hipótese hamita (ou camítica), defendida, sem êxito, pelos autores dos círculos culturais africanistas (Leo Frobenius, Carl Meinhof, etc);
4. a hipótese camito-semítica ou afro-asiática, nunca testada com sucesso: de 1884 a 2000, isto é, de Theodor Bently a Pascal Vernus, passando por Fr. Gr. Calice, I. M. Diakonoff, Marcel Cohen, A. Erman, T. W. Thacker, J. Vergote, Werner Vycichl, E. Zyhlarz e Joseph H. Greenberg;
5. a hipótese das línguas semi-bantu, outrora defendida por um sábio como Malcolm Guthrie, que, no entanto, contribuiu, e bem, para o desenvolvimento do comparativismo bantu.

Podem imaginar-se todas as espécies de hipóteses linguísticas africanas, enquanto não se der atenção à verdade histórica, a saber:

- a) o Egipto faraónico era um reino africano, no continente africano, e não no “Próximo Oriente”, ou na “Ásia Anterior”, ou “Menor”;
- b) o Egipto faraónico foi uma civilização criada por africanos negros, numa muito recuada antiguidade, que nunca recebeu aportações culturais determinantes vindas do exterior do continente africano,

10. A. Cuny, *Recherches sur le vocalisme, le consonantisme et la formation des racines en “nostratique”, ancêtre de l’indo européen et du chamito-sémitique*, Paris, 1943.

em situação de emergência ou de expansão (língua, escrita, técnica arquitectural das pirâmides, panteão, conceito da *Maât*, técnica de mumificação, sociedade matrilinear, condição dos reis-deuses, etc.); c) o Egipto faraónico era uma civilização nilótica, nascida, desenvolvida e morta nas margens do Nilo, nos vales do Baixo-Nilo. Daí decorre que as suas raízes se inscrevem totalmente no universo cultural negro-africano (Eritreia Abissínia/ Etiópia, Núbia/ Sudão Antigo, Sara Pré-histórico, etc.);

d) o Egipto faraónico é uma civilização negro-africana, pela variedade biológica dos seus habitantes, os seus modos de pensar, a sua escrita, as suas cosmogonias, as suas concepções da realeza, a sua percepção da vida, da sociedade, do universo;

e) a língua falada outrora pelos habitantes do Egipto faraónico e que se mantém viva, hoje ainda, no copta litúrgico, tem um parentesco genético com outras línguas modernas faladas pelos africanos negros no continente africano;

f) todos os povos, todas as nações, todas as comunidades de origem africana, no continente ou fora dele (nas Américas, designadamente), devem, sem autorização prévia de quem quer que seja, considerar que é no Egipto faraónico, ocultado pela historiografia eurocentrista, que se manifestou contra a África, e a despeito de séculos de tráfico negreiro e de colonização política, económica, cultural e humana, que se encontra o fundamento histórico das humanidades africanas que chegaram ao mundo contemporâneo;

g) a verdadeira Renascença Africana tem como fundamento cultural a aportação de todas as civilizações africanas: o Egipto faraónico, Napata e Meroé, Abissínia, Zulu, Shona, Xhosa, Zimbabwe, Luba, Kuba, Kongo, Teke, Fang, Duala, Bamonn, Nupe, Kano, Katsena, Sokoto, Yoruba, Ibo, Fon (Abomey), Akan, Malinke, Gana, Mali, Songhai e Djene, Cayor, Trekur, etc, etc. A Renascença Africana tem implicações políticas, económicas, sociais, democráticas, científicas, tecnológicas, comunicacionais, educativas, desportivas, artísticas, etc. É um Renascer Africano que, recorrendo à luta, se opõe a qualquer tipo de hegemonia, opressão ou divisionismo. A Renascença Africana deve desenvolver um programa nuclear africano, como programa de paz que garanta a segurança de África e dos seus habitantes.]

É este o legado, imenso, dinâmico, excepcional, de Cheikh Anta Diop, a besta negra dos africanistas – não sem razão!

Mas podem estar seguros, esses bons africanistas eurocentristas, dogmáticos mas incompetentes, que nenhum discípulo de Cheikh Anta Diop abandonará o seu posto: a luta pela dignidade, o respeito e a

responsabilidade africana faz parte da nossa vida. Será preciso negociar a sua vida com investigadores africanistas mal cheirosos? Dogmático e incompetente é, entre outros, na corja africanista, Marc Etienne, que se diz “arqueólogo”, “conservador no departamento de Antiguidades Egípcias do Museu do Louvre, em Paris”, e interessado na filologia e na religião faraónicas (“Afrocentrismes et Collections. Des goûts et une couleur”, pp.209-225 da obra editada por Fauvelle-Aymar *et alii*). Marc Etienne não faz a mínima ideia daquilo de que está a falar:

- “Atribuir a Cheikh Anta Diop a paternidade da ideia da africanidade do Egipto é (...) inexacto. O Egipto depende de igual maneira do mundo semítico, devido à sua posição geográfica e estratégica” (p.211). como é que o Egipto, situado em África, pode depender, “devido à sua posição geográfica”, do mundo semítico, que se encontra localizado fora do continente africano, no Próximo-Oriente e na Mesopotâmia? E uma outra questão: por que é que Creta, vizinha do Egipto, não depende, “devido à sua posição estratégica”, do mundo semítico? E por que é que o conceito de “cruzamento” não colhe em relação a Chipre e a Creta, a Grécia da Ásia? Cheikh Anta Diop esforçou-se por restaurar o *continuum* histórico africano desde a Antiguidade faraónica até aos problemas, culturais e outros, da África moderna e contemporânea. Marc Etienne, simpático arqueólogo, nem sequer leu o sub-título da obra *Nations Nègres et Culture* (Paris, 1954);
- “O problema que aqui se discute tem a ver com a qualificação e o sentido dos termos “Africano” e “Negro”. “Africano” remete para “o que é relativo ou pertence à África”. Posto isto, o Egipto é africano, mas o Magrebe árabe também o é. “Negro”, tendo como sub-entendida “a pele negra”, não designa necessariamente os Africanos, como pode ser testemunhado pelas populações do Sul da Índia ou pelos Melanésios” (p.212). Analisemos esta literatura:

- a) o Egipto Antigo é africano; assim sendo, os antigos Egípcios eram Africanos. O Magrebe árabe é membro da Organização da Unidade Africana (OUA). O presidente Bouteflika foi recentemente presidente em exercício da OUA. Onde está o problema?
- b) Heródoto faz a seguinte afirmação: os Egípcios têm a pele negra (*melanchroes eisi*) e os cabelos em carapinha (*kai oulotriches*) – vejam-se as *Histoires*, livro II (“Euterpe”), § 104;
- c) é claro que os Egípcios antigos eram Africanos negros, como todos os outros naturais do continente africano. Naturalmente que há negros noutras partes que não a África, como a Índia do Sul e a Melanésia, por exemplo.

Marc Etienne ainda não domina bem a língua egípcia, com os seus hieróglifos: “O termo para Egipto, *Kemet*, aparece, por vezes, traduzido por C. A. Diop de forma errada, como o país dos negros, expressão retomada, à mistura com alguns erros de gramática, por T. Obenga (1996), *passim*. Essa tradução apoia-se na distinção feita, em textos egípcios, entre, por um lado, a “terra negra” (*t3km*), isto é, a terra dos vales cultivados, por referência à cor do limão do Nilo, e, por outro lado, a “terra encarnada” do deserto. O termo *km* significa “estar completo”, no sentido de “realizado, acabado”, em que se inscreve a situação de unidade do Egipto, materializada na união de dois territórios (Alto e Baixo Egipto), como também na concepção do país enquanto referência divina na busca de uma integridade perfeita. Tal raiz nunca é mencionada no que toca à tradução deste termo”. (pp.214-215, nota 14). Marc Etienne divaga. E é grave, para um “conservador” das Antiguidades egípcias do Museu do Louvre, em Paris.

O que ele escreve não faz qualquer sentido:

- a) Cheikh Anta Diop traduziu *Kemet* por “o país dos negros” em que obra e página? Eu retomei essa tradução, “com erros de gramática”, em que obra e página? Porquê mentir sistematicamente, africanistas eurocentristas?
- b) Se *t3km* quer dizer “terra negra” e se é preciso tomar em consideração que *km* é “estar completo”, “realizado, acabado”, qual é, então, a tradução final da expressão *t3km*? Qualquer coisa como “terra negra completa”, ou “terra negra acabada”. Quer dizer que, aqui, o termo *km* tem um duplo sentido: ao mesmo tempo, “negro” e “estar completo”. Marc Etienne está completamente enganado. Ignora a existência de sinónimos e homónimos, em egípcio. Confunde tudo com uma ligeireza incrível. Vejamos os factos ignorados por Marc Etienne:



km “negro” (adjetivo): o hieroglífico do mocho (ave) emprega-se como complemento fonético.



km “completar”, “estar completo”: o signo hieroglífico indica que se trata de conceito, de noções abstractas.

Existem, portanto, duas palavras *km*, que são homónimas, mas não sinónimas: o adjetivo “negro” e o verbo “estar completo”. Verifica-se que há diferença, a nível do léxico e da gramática, para todos os egiptólogos da terra, com excepção do erudito conservador do Louvre, Marc Etienne.

Qual é o texto egípcio autêntico que apresenta o termo *t3 km*, “terra negra”, para designar o Egito? Esta designação, *t3 km*, é pura invenção do nosso sábio egiptólogo, que deveria, ao invés, evitar a falsidade científica. Marc Etienne é desonesto, quando se dedica à investigação científica.

O “conceito em que se inscreve a situação de unidade do Egito, materializada na união de dois territórios (Alto e Baixo Egito)”, não passa por *km*, “estar completo”, mas por *sm3, sema*, “unir”, e também por *ts, tjes*, “unir”. O conjunto *sema-tawi*, “Unificação de Dois Territórios”, é conhecido por qualquer principiante em estudos de egiptologia. A expressão *tjes tawi*, “Unificação de Dois Territórios”, está certificado como trono de um colosso de Ramses II no templo de Lúxor. Marc Etienne está a tempo de aprender isso.

Por outro lado, o léxico egípcio mostra-nos o seguinte:



kmt, “o País Negro”, “the Black Country”, em inglês



kmt, “gente do País Negro”, “homens e mulheres do País Negro”, isto é, os Egípcios dos tempos faraônicos. Os habitantes de África negra são africanos negros, ou negro-africanos. Os habitantes do País Negro são negros ou pretos: é a mesma orientação. Os Melanésios são, nessa mesma linha, Insulares negros (*melas*, “negro”, e *nēsos*, o dório *nāsos*, “ilha”, em grego).

A propósito de nomes característicos do antigo Egito faraônico, Marc Etienne pode referir, com todo o proveito, creio, o livro recente de James P. Allen, um conservador de museu mais qualificado: “The Egyptians had several names for their own country, including *t3-mrj*, “land of the hoe” e *kmt*, “negro” (...) The most common name, however, was simply *t3wy*, “two lands”¹¹. Não traduz *kmt* de outra maneira: o negro, a negraria. O próprio Egito faraônico assumiu a sua negritude, cara a Marc Etienne, que melhor fora ter-se iniciado no estudo do egípcio.

O resto da pobre exposição de Marc Etienne trata da semiologia das cores no antigo Egito faraônico. O estatuto divino da carnação do corpo corresponde à cor negra. Tanto melhor. É negro sobre negro.

É estranha a conclusão deste egiptólogo, que vai combinando ironia com ciência: “O Egito pertence ao património cultural da humanidade

11. James P. Allen, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge, University Press, 2000, p.22

e, nesses termos, os afrocentristas têm razão: ele é negro. Com efeito, o negro – a física moderna demonstrou-o – não é uma cor...” (p.222).

Os africanistas designam os investigadores africanos, ou de origem africana, “os afrocentristas”. Porquê este termo, com o qual não nos identificamos, nós próprios? Receio que Marc Etienne seja racista, como os Fauvelle-Aymar, os Jean Pierre Chrétien, os Claude-Hélène Perrot, os Henry Tourneux e os Pascal Vernus. Estes homens e estas mulheres vêm-nos atacando, difamando, injuriando, desprezando, há uns bons pares de meses, há uns bons pares de anos, pela simples razão de nós quisermos compreender melhor a realidade africana que é a nossa, no contexto do mundo contemporâneo. Cheikh Anta Diop tem sido constantemente vilipendiado por estes racistas de primeira apanha. Os investigadores africanos que não fazem compromissos são tratados como tarados. Quando nos damos ao trabalho de ler as suas “críticas” científicas, as suas “observações metodológicas”, não se descortina mais do que ódio, desdém, peçonha, quando não mesmo, apenas e só, incompetência. Ontem, os ataques e as injúrias, imerecidas, vinham da parte dos africanistas R. Mauny, J. Suret-Canale, G. Balandier, L. V. Thomas, R. Cornevin, H. Moniot, A. Froment, M. Lefkowitz, C. Coquery-Vidrovitch, etc. Pode-se criticar sem recorrer sistematicamente à injúria, à deformação das ideias dos outros. Trata-se, aqui, de intolerância racista, de pretensa hegemonia cultural, de arrogância intelectual, de indigência moral.

Egipto, o negro, não existe, uma vez que o negro não é uma cor: e aquelas pirâmides, aqueles templos, aqueles túmulos, aquelas múmias, aqueles obeliscos, aqueles hieróglifos, aquelas cosmogonias, aquelas ciências e filosofias, aquelas estátuas colossais, tudo aquilo não existe, por virtude do não-negro? Marc Etienne é um lunático.

Marc Etienne revela-se um tanto desajeitado quando ironiza com “alguns gostos e uma cor”. Mas o provérbio é “os gostos e as cores não se discutem”. Uma vez que o bom senso enfatuado de Marc Etienne faz questão de assentar numa cor, isso poderá discutir-se com seriedade.

Como é que Marc Etienne procedeu para examinar a cor dos objetos egípcios do seu Museu do Louvre? Com que equipamento psico-químico? Que protocolo científico respeitou? Que experimentação empreendeu e o levou a chegar às suas conclusões?

Como sabemos, a cor é o resultado da interacção entre a luz proveniente de um objecto e vários conjuntos de moléculas situadas na retina. Os sinais emitidos por essas moléculas receptoras (a espécie humana possui três tipos de receptores) são tratados pelo cérebro. A luz utilizada por Etienne, o especialista das cores egípcias, provinha de que objecto, de que fonte luminosa? É importante saber isso.

As percepções (um sistema sensorial, por entre tantos outros) são largamente determinadas e influenciadas por características culturais dos indivíduos e pelas ideias dominantes da sociedade. O “negro” pode ser percebido como “castanho” por ideólogos racistas que se recusem a reconhecer a realidade epidérmica dos antigos Egípcios faraónicos, responsáveis pela civilização africana do Baixo-Nilo, na Antiguidade. Não há termo grego mais forte que *melas* para designar o “negro”, mas os ideólogos usam outra forma quando se referem à pele dos antigos Egípcios faraónicos. A minha segunda questão é: qual é o estado sociológico e psicológico do sistema de percepção sensorial de Marc Etienne? Não deixa de fazer o seu sentido conhecer “a mentalidade social” do nosso africanista que faz guerra ao afrocentrismo.

Marc Etienne não é humilde perante a complexidade das coisas. Lança-se alegremente no escuro. É vítima da sua própria presunção. Seria bom que ele lesse, para se instruir, o seguinte artigo, claro e sucinto, do professor Maurice Chastrette¹²: “Química, Cores e Sociedades”, publicado em 1999 na revista *L'Actualité Chimique*, nº11, pp.137-140 (nº especial “Química e Vida Quotidiana”).

IV. Como os africanistas eurocentristas caricaturam o trabalho dos Africanos

M. Lefkowitz

B. Ortiz de Montellano

J.-P. Chrétien

S. Howe

É preciso que os africanistas mudem de atitude e de comportamento em relação aos investigadores africanos autónomos. Mary Lefkowitz esmera-se na caricatura, em várias obras suas e também no texto “O mundo antigo visto pelos afroncentristas”, que se encontra incluído na obra editada por Fauvelle-Aymar *et alii* (pp.229-247).

Mary Lefkowitz coloca mal o problema: de um lado, o registo histórico afrocentrista, com os seus sucessos e os seus exageros (o seu racismo); do outro lado, a narrativa eurocentrista, com uma abordagem que se abeira da exactidão histórica, a despeito do seu velho racismo, hoje abandonado, pois que os Brancos tudo fazem para suscitar “amplas melhorias” na vida social e material dos Negros.

Assim sendo, é preciso dialogar, discutir, entabular conversações, para fazer “correções”, aqui e acolá, para fazer compromissos, ali e aqui, em suma, partilhar as falhas, desculpar as omissões e esquecimentos voluntários, perdoar os erros cometidos. As paisagens africanas serão retocadas com um africanismo pintado de novo.

Consideremos o método afrocentrista: anacronismo, propaganda, recusa da integridade académica, o mito (e não a realidade histórica), etc. O método eurocentrista “garante o melhor registo possível dos factores conhecidos” (p.229). Boa caricatura africanista, reforçada com racismo.

Quando se faz do Egipto “o berço do pensamento ocidental” (p.241), esse Egipto passa a ser “fundamentalmente eurocentrista” (p.241).

Tudo isso é falso. E o “debate” resulta inútil. Não se trata de discutir para depois partir o bolo ao meio. Trata-se de pôr em causa a filosofia hegeliana da história, que enformou toda a historiografia ocidental contemporânea: “O Egipto não faz parte do espírito africano” (Hegel).

12. N.T.: Laboratório de Neurociência e Sistemas Sensoriais, Universidade de Lyon I, CNRS/ESA 5020.

Ora, o *paradigma hegeliano* da leitura da história da humanidade continua em vigor, não foi posto em causa, até agora, pelo Ocidente. A historiografia europeia que aprecia os Chineses, os Hindus (Indianos), os Árabes, os Africanos, os indígenas Americanos, os povos da Oceania é uma história de intolerância e de destruição cultural. O indianismo, o orientalismo, o africanismo, o oceanismo, o multiculturalismo, etc., são objectos de conhecimento fundados sobre o desprezo, a arrogância, o colonialismo, o imperialismo, o racismo, o tráfico negreiro, que impuseram em toda a Europa durante mais de quatro séculos, acompanhados do não reconhecimento de direitos cívicos e humanos e de uma paranóia social colectiva. A Europa jamais criticou o seu eurocentrismo, o seu furor hegemónico mundial, a sua visão histórica, que reduz à insignificância tudo o que não é europeu.

Não pretendemos discutir o paradigma historiográfico hegeliano no seu interior. Mary Lefkowitz espanta pela sua superficialidade. Em que é que uma prostituta como Cleópatra VII contribui para a consciência histórica africana?

A abordagem africana, ao interrogar o passado de África, das origens aos nossos dias, assenta no seguinte: ter um conhecimento directo de todo o passado (glorioso ou não), por toda a extensão do continente africano, e avaliar o desempenho dos antepassados; apreciar os seus sucessos e os seus fracassos, os seus valores e os seus ideais; compreender filosófica e economicamente o tráfico negreiro (o maior crime contra a humanidade, cometido pela Europa inteira); procurar garantir a unidade, a solidariedade e a integração europeias; consolidar a Renascença Africana no contexto global do mundo de hoje. A história é a vida e não as pequenas disputas intelectuais que têm lugar nos *campus* universitários, como discutir sobre quem tem razão, em relação ao Egipto, quem a não tem, em relação à influência do Egipto faraónico no Mediterrâneo; saber quem diz o quê e quem tem uma cabeça de pardal. Não brinquem connosco.

Mary Lefkowitz está enganada: os Gregos não têm um espírito mais propenso à abstracção que os Japoneses, os Chineses, os Hopi, os Zulus, os Olmeques, os Maias, os Aztecas, os Dogon, os Polinésios, os Celtas, os Árabes, os Judeus, etc. Acreditar nisso é um mito ocidental. Uma pirâmide é, antes de mais, um objecto mental, um produto neurológico, algo não real, teórico, abstracto, conceptual. Nenhum texto filosófico grego tem o poder, a abstracção, a complexidade e a beleza extraordinária do *Popol Vuh* dos Maias. O sábio professor escandinavo, Thorleif Boman, estudou e comparou o pensamento grego com o pensamento hebraico, afirmando que os Gregos descrevem a realidade como apresentando-se estática (o que é, enquanto está), ao passo

que os Hebreus, através do pensamento, apreendem a realidade como movimento (uma realidade dinâmica, como instrumento ou meio de acção)¹.

O corpus de princípios filosóficos e de valores dos Quechua, nos Andes, mostra como os nomes foram concebidos e utilizados para codificar as relações sociais, familiares, políticas e cósmicas, a fim de manter o equilíbrio e de viver em harmonia com todas as esferas materiais, sociais e morais da vida comunitária. Não há espaço para “mais abstracto”, “mais teórico”, “mais feliz”².

Existem, pelo menos, catorze grandes corpos de textos faraónicos sobre a vida no além. Imagens, ilustrações, textos, abstracções, simbolismos, jamais atingiram tal nível de pensamento e de reflexão, na Grécia Antiga, perante o mistério da vida³.

Ao cortar com o paradigma hegeliano, os investigadores africanos realizam uma grande revolução intelectual, historiográfica e filosófica. Mary Lefkowitz esforça-se por atrasar essa realização e por dificultar a acção da Renascença Africana. Escolheu o seu campo: o campo dos racistas, contra os povos africanos, pelo mundo. Mas a luta vai continuar até à vitória das ideias e das teorias históricas que enaltecem o respeito, a dignidade, a igualdade e a fraternidade entre os humanos.

Mesmo Bernard Ortiz Montellano, que se diz “professor emérito de Antropologia, autor de numerosos trabalhos sobre o afrocentrismo” (em boa verdade, não é autor de mais que três artigos, um dos quais em colaboração), se atreve a atacar Cheikh Anta Diop, e fá-lo da forma mais caricata: “uma outra técnica, comum a afrocentristas como Cheikh Anta Diop, que tentou evidenciar uma relação genética entre o wolof e o egípcio, é “um caso de utilização pueril da comparação de palavras. Tendo em consideração as leis de probabilidade e o número limitado de fonemas, pode acontecer que se encontrem palavras semelhantes, aleatoriamente, em todos os conjuntos de duas línguas que se organizem” (Montellano, pp.263).

Por que é que o adjectivo “pueril” aparece apontado a Cheikh Anta Diop, especialista de Física nuclear, historiador e linguista, filósofo e político? Porquê as injúrias dirigidas aos investigadores africanos e afro-americanos (afrocentristas, não). Porquê a falta de respeito, de cortesia científica, de educação?

Quanto à apreciação que faz, Ortiz de Montellano revela-se um homem de preconceitos: fica furiosíssimo por os Africanos compararem o wolof

1. Boman, T. (1970) (3ª Ed.). *Hebrew Thought Compared with Greek*. New York: W.W. Norton.

2. Urton, G. (1997). *The Social Life of Numbers. A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic*. Austin: University of Texas Press.

3. Hornung, E. (1999). *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca: Cornell University Press.

com o egípcio (as duas línguas colocadas face a face) e assume uma postura angélica quando Pascal Vernus compara o árabe com o egípcio (as duas línguas, também, colocadas face a face).

Excluindo os universais linguísticos, o que diz Ortiz de Montellano é completamente falso, a saber: que descobre, em quantidade, e em função das leis de probabilidade e do número limitado de fonemas, palavras semelhantes entre o basco e o russo, entre o catalão e o berbere, entre o sumério e o hebraico, por exemplo. O número limitado de fonemas funciona ao nível da fonação e não da criação do signo linguístico. Confunde a fonética com a lexicologia. Não compreende a enorme quantidade de contra-sensos que existem na sua pretenciosa literatura. O professor apresenta-se aureolado de erros bem grosseiros.

A linguística histórica e comparativa moderna é “muito sofisticada e sistemática” (p.263). Ortiz de Montellano compreenderá o que isso quer dizer? Não estou certo que tal aconteça. Isso quer, efectivamente, dizer que é preciso haver correspondências fonéticas (*sound laws*) sistemáticas, ou seja, regulares, de garantida evidência, verificáveis, em séries lexicais, nos lexemas que foram objecto de herança. Seguidamente, é preciso reconstruir as formas primitivas comuns, pré-dialectais, a partir de fenómenos linguísticos com registo histórico, para tentar comprovar a existência de um antepassado comum, do qual derivem as línguas históricas comparadas. Este método escapa totalmente aos africanistas eurocentristas, nos seus exercícios “camito-semíticos”, ou “afro-asiáticos”, ou, ainda, “afrasianos”.

Desculpemos Ortiz de Montellano, uma vez que ele não é linguista, mas, apenas, vagamente antropólogo e, isso sim, sabiamente africanista sobre o afrocentrismo.

Os seus ataques pouco civilizados e racistas contra o professor Ivan van Sertima não se justificam minimamente. Não gostaria, assim sendo, de gastar mais tempo com o assunto: “van Sertima afirma que não é afrocentrista, mas a sua aposta, de uma influência africana em todos os domínios, desqualifica a sua posição” (pp.250-251).

Vejamos o preconceito a funcionar. Como é que um Africano pode recusar-se a ser um “afrocentrista”? Cantemos em coro, Elikia M'Bokolo, Ki Zerbo, Asante, Finch, Lam, Sall, Ngom, Gomez, Mudimbe, Appiah, K. Wiredu, A. Irele, P. Diagne, B. Ogot, Kimambo, Thabo Mbeki, “somos afrocentristas renascentistas!” E não Africanos com itinerários diversos de explicação histórica de nós mesmos, para conhecer e tentar agarrar em mãos o nosso destino comum.

O professor Ivan van Sertima respondeu⁴, ponto por ponto, às alegações mentirosas de B. Ortiz de Montellano e seus amigos.

4. Sertima, I. (1999). Reply to my critics. *The Journal of Pan African Studies*, v.1, n.1, pp.87-93.

Ortiz de Montellano, que recorre a estudos datados de 1885, 1907, 1915, 1942, 1946, 1954, esquece-se de mencionar, nem que seja na bibliografia, o estudo de um pensador como Alfonso Zenil Medelin, porque, não há dúvida, este autor deixa registo da presença de “verdadeiros Negros”, quando fala do tipo físico dos Olmeques⁵.

Por outro lado, um novo grande pensador, Gonzalo Aguirre Beltran, não rejeita a ideia “afrocentrista” dos “Negróides”, ou Negros, por entre a população Olmeque⁶.

Estes dois autores, A. Z. Medelin e G. Aguirre Beltran, publicaram as suas investigações “em imprensas universitárias”, caras a Bernard R. Ortiz de Montellano, que não é mesmo nada objectivo.

A civilização olmeque, na região costeira de Tabasco e de Veracruz, exerceu a sua influência no vale do México, em Oaxaca (Monte Albán), e na zona maia da Guatemala, até ao Belize e às Honduras (rio Ulua). O sítio característico da civilização olmeque é La Venta, com estátuas colossais, em pedra. A tipologia de Xochipala, no Estado de Guerrero, um dos grandes centros culturais dos Olmeques, foi pesquisada minuciosamente. A ideia de uma origem “mongólica”, para esta tipologia, revela-se improvável: “The early Xochipala figures seem to indicate that the Olmec ancestry was probably not Mongoloide”⁷.

Assim, os afrocentristas não são os únicos a apoiar a ideia de uma presença de “Negros” entre os Olmeques da América Central. Nesse sentido, são igualmente “afrocentristas” Carlo T. E. Gay, G. Aguirre Beltran, A. Z. Medelin, Michael Bradley, Karl H. Schwerin, Ibn Fadallâh al-Omari (1301-1349), etc.

Director dos Serviços de Investigação num laboratório do CNRS, Centro de Investigações Africanas de Paris I, historiador de África, autor de várias obras sobre a região dos Grandes Lagos Africanos, Jean-Pierre Chrétien é um perfeito efabulador no seu texto “Les Bantu: des Indo-Européens noirs?” (pp.271-293 da obra eurocentrista editada por Fauvelle-Aymar, o próprio Chrétien e a Sra. Perrot). Chrétien só quer brindar os africanos com provocações.

Jean-Pierre Chrétien é um homem que manifestamente actua de má-fé e da maneira mais característica: quando se reúnem, em Viviers, França (1977), investigadores europeus, sob os auspícios do CNRS, os objectivos são apenas de ordem científica, a propósito dos povos bantu. Quando, porém, investigadores africanos, americanos e europeus são convocados por instâncias científicas africanas, em Libreville, no

5. Medelin, A. Z. (1960). Monolitos inéditos olmecas. La Palabra y el Hombre. *Revista de la Universidad Veracruzana*, n.XVI, pp.75-97.

6. Aguirre Beltran, G. (1955). Gente del país del Hule. *Universidad de México*, v.X, n.3.

7. Gay, C. T. E. (1974). *Xochipala. The Beginnings of Olmec Art*. Princeton: Princeton University Press, p.53]

Gabão (1985), a propósito desses mesmos povos bantu, os objectivos terão que ser, a um tempo, científicos e ideológicos. A visão de Jean-Pierre Chrétien sobre estas coisas releva do africanismo eurocentrista, de que passamos a referir as linhas mestras:

- a) séculos XVI, XVII e XVIII: o mito do “bom selvagem”; o Negro de África ou Huron da América; o Negro, escravo, ser inferior; o Negro sensual e meio atrasado;
- b) século XIX: historiografia hegeliana do Negro, o Preto como Africano, a viver, no espaço e no tempo, à margem da marcha do espírito que se assume como “História”;
- c) século XX: o primitivismo de toda a antropologia de Boas, Levy-Bruhl, Levi-Strauss, em que se destacam o pensamento primitivo, o pensamento selvagem, os bantustões, o *apartheid*, o africanismo, o racismo de uma antropologia física, os não-civilizados perante os Europeus civilizados até à medula, o terceiro mundo, os países subdesenvolvidos, as sociologias dinâmicas, as mutações africanas de longo prazo, de Chrétien, os povos sem histórias, de Moniot, os séculos obscuros, de R. Mauny, as Áfricas ambíguas, de G. Balandier, a África fantasma, de M. Leiris, os povos nus, de Max-Pol, as desigualdades das raças humanas, de Gobineau, reeditado em 1963, a obra a um tempo “surpreendente e irritante” de Cheikh Anta Diop, pelo sociólogo Louis-Vincent Thomas, a África de Cheikh Anta Diop, do mestre e investigador em história de África, François-Xavier Fauvelle-Aymar, o *Not Out of Africa*, de Mary Lefkowitz, o multiculturalismo neo-hegeliano, de Arthur Schlesinger (*The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*), o QI de Richard Herrnstein e Charles Murray (*The Bell Curve*), o camito-semítico, de Marcel Cohen, o afro-asiático, de J. H. Greenberg, o afrasiano, de Diakonoff, os Hamitas, das etnografias alemã e belga, revezadas por Chrétien, que acredita firmemente na diferença genética e humana entre os Hutu e os Tutsi (vejam-se os seus artigos no *Le Monde*, Paris), etc. Todas estas acções históricas, sociológicas, etnográficas, psicológicas, linguísticas, económicas, filosóficas, etc., constituem-se em acções racistas contra os Africanos, os Negros da terra.

Jean-Pierre Chrétien avança, sem hesitar, para fazer a mesma coisa, no mesmo urinol. Sem escrúpulos. Deixemos urinar tão ilustre sábio.

Os cursos e conferências de linguística saussuriana, na Universidade de Genebra, a cargo do professor Henri Frei, e os cursos fascinantes do ilustre professor Emile Benveniste, no Colégio de França, e na Escola Prática de Altos Estudos (IV Secção), em Paris, na Sorbonne, frequentei-os

com aplicação. Fui, assim, iniciado em linguística e em comparativismo indo-europeu por esses mestres. E, cá está, Jean-Pierre Chrétien, racista, censura-me por tentar aplicar o “modelo indo-europeu” às línguas e aos povos bantu da África central, ocidental e austral. Pode-se falar de “línguas indo-europeias” e de “povos indo-europeus”, que são os povos que falam as línguas indo-europeias. Um pensador do gabarito de André Martinet (não citado na bibliografia de Chrétien), fê-lo, em 1986, no seu livro *Des steppes aux océans. L'indo-européen et les "Indo-Européens"*⁸.

Não se pode acusar Benveniste, Dumézil e Martinet de serem investigadores “etno-raciais”, pelos seus trabalhos sobre o indo-europeu. O seu discurso é diferente do de Jean Audry, não menos competente em matéria de indo-europeu. No meu caso, o simples facto de tentar compreender o mundo bantu segundo o modelo científico indo-europeu (que tem dado provas) converte-me em “etno-racial”, “ideólogo”, “manipulador”, “integrlista identitário” a abater, na pena acerba do racista Jean-Pierre Chrétien.

Jean-Pierre Chrétien, de pêlo eriçado, mistura uma série de coisas: ódio contra a África e os Africanos, confusão entre ciência e ideologia, ignorância sobre a universalidade dos esquemas científicos de análise (que convém, como é evidente, adaptar o melhor possível às circunstâncias), o desejo de atribuir aos outros as suas próprias posições racistas e africanistas eurocentristas. O racista Jean-Pierre Chrétien fez um trabalho sujo na região dos Grandes Lagos Africanos, reanimando, com os seus escritos e as suas palavras, as desinteligências e os problemas sociopolíticos entre os “Tutsi” e os “Hutu”, da etnografia colonial e racista belga, que recuperou a 100%.

Desde que um investigador africano tenha um discurso humano, emancipador, inquieto com a consciência africana, tanto tempo alienada pelo africanismo (velho e novo), preocupado com o futuro dos povos africanos, torna-se, só por isso e automaticamente, o pior inimigo dos interesses coloniais que o africanismo se dispunha a preservar: controlar a *intelligentsia* africana, neutralizando-a em trabalhos insignificantes, interditando a “questão” do Egipto faraónico e o relacionamento frutuoso com a obra de Cheikh Anta Diop; abusando da integridade de certos pensadores africanos (amigos dos racistas africanistas, o que não é o meu caso); criticando e ridicularizando os investigadores africanos independentes, que não trabalhassem sob tutela intelectual eurocentrista; impedindo, por todos os meios, o desenvolvimento político, social, económico e cultural de África.

8. Paris: Payot, 1986.

Os nossos objectivos são científicos e políticos. Como acontece, de resto, em todo o mundo. Os investigadores franceses, em todos os domínios, preparam relatórios para as autoridades da tutela, informam e aconselham os seus políticos, prestam “esclarecimentos”, em tempo útil, às estruturas administrativas que a hierarquia impõe, recebem créditos por isso, executam contratos negociados por si próprios ou pelas autoridades da tutela. Onde está o mal? Os postos, as nomeações, as promoções são muitas vezes de cariz político, mesmo em instituições de grande prestígio, como o Colégio de França. Alguns dos autores do livro de Fauvelle-Aymar *et alii* têm algum conhecimento destas coisas.

Os africanistas racistas e eurocentristas, inimigos dos Africanos e de África, como os Chrétien, os Marc Etienne, os Fauvelle-Aymar, os Agnès Leiné, os Béatrix Midant-Reynes, os Claude-Hélène Perrot, os Henry Tournoux, os Pascal Vernus, os Stephen Howe e os Mary Lefkowitz, transformam os nossos objectivos científicos e políticos, claramente assumidos, em objectivos ideológicos, para, à medida dos seus desejos, baralhar a situação africana actual. Sabemos que é uma luta. E a luta faz parte das nossas vidas, contra todos os inimigos da Unidade Africana, do Pan-africanismo, da Solidariedade Africana, da Renascença Africana. Será um combate longo e difícil, pois que os africanistas, velhos e novos, servem-se da arte da difamação, do divisionismo, da mentira: Jean-Pierre Chrétien, François-Xavier Fauvelle-Aymar e Claude-Hélène Perrot situam-se hoje, em França, à cabeça deste movimento africanista anti-africano.

Os nossos objectivos científicos e políticos apontam para a fraternidade humana, a cooperação entre as nações, povos e Estados do mundo, a justiça, a liberdade, a democracia, a partilha dos frutos do esforço colectivo. Os nossos objectivos científicos e políticos, distintos mas unidos, apontam para a amizade, a harmonia, a beleza e a paz no mundo. Trabalhamos por uma África democrática, de justiça e progresso, de fraternidade e abertura ao mundo contemporâneo. Jean-Pierre Chrétien, racista e incitador de ódios étnicos, ou tribais, na região dos Grandes Lagos Africanos, é incapaz de compreender isso. Ignora o nosso livro sobre a visão que temos da Nova História, que nada tem que ver com o multiculturalismo. Somos pelo respeito, a igualdade, a promoção e o conhecimento de todas as heranças culturais, científicas e intelectuais da humanidade, no quadro de um projecto global digno do século XXI e dos ciclos temporais que estão para vir.

[O racista Jean-Pierre Chrétien, meio sufocado com a sua actividade suscitadora do ódio e divisionismo africanista e eurocentrista, queria encurralar-me “num debate universal sobre a nossa época, que se vê

confrontada com integralismos identitários em que a diversidade das cores esconde mal a similitude das lógicas” (p.283).

Clichés e discurso vazio! O Celtas, os Bretões, os Catalães, tratar-se-á, necessariamente, de integralismo identitário? E a francofonia, a nível universal, será, automática e inelutavelmente, integralismo identitário? E os Judeus do mundo, designadamente os dos Estados Unidos da América, que construíram Israel, dotaram este pequeno país de um poderio nuclear e deram uma nova vida à língua hebraica – terá o hebraico contemporâneo também a ver com o integralismo identitário? Que responda a estas questões o racista Jean-Pierre Chrétien, suposto historiador de África.

A lógica histórica africana, no sentido de compreender todo o passado africano, desde as civilizações do Vale do Nilo, egípcio-nubianas; de dar vida às antiguidades africanas, reconstruir a consciência histórica africana, lutar pela Renascença Africana e a Unidade Africana, pois é isso que incomoda seriamente o racista Jean-Pierre Chrétien. É isso que constitui a preocupação deste homem odioso que tem um profundo desdém pelos Africanos. Nós, os Africanos, respeitamos os Outros e não fazemos grandes fantochadas em torno dos problemas europeus.

Nunca falei em “bantuismo essencial”. Nunca fiz a assimilação da civilização bantu a “uma espécie de plenitude perfeita” (p.284 do pomposo escrito de Chrétien, racista e odioso). Nunca falei de “pureza” das origens bantu. O racista Jean-Pierre Chrétien atribui-me, sem razão, mentindo de forma grosseira, os seus próprios fantasmas intelectuais, que ele cultiva há muito contra os Africanos. É o defensor encartado dos Hamitas da região dos Grandes Lagos Africanos, que, bem entendido, só existem na imaginação fértil de Jean-Pierre Chrétien.

No seu ódio aos Africanos, Jean-Pierre Chrétien pensa que leva sempre a melhor, quando, em relação aos investigadores africanos, alerta para “contradições [que] não são consideradas graves” (p.287): segundo Anselin, “o bantu aparece quando o egípcio se extingue”; segundo Obenga, o bantu aparece como uma derivação, mais evoluída, das línguas sudanesas; mas, segundo Gilbert Ngom, que se apoia no caso do duala, a leitura que Chrétien faz é que, “em princípio”, o bantu seria “um falar mais primitivo que o egípcio” (p.287).

Não há qualquer contradição. São hipóteses de trabalho, justificadas, fundamentadas e submetidas à crítica. Os investigadores africanos não são, como se vê, tão “unanimistas” como se pretende fazer crer. Eu aproximo as línguas bantu das línguas sudanesas e Jean-Pierre Chrétien tem esta observação singular: “impertinência discreta em relação ao wolof (caro a Cheikh Anta Diop), e a outros falares oeste-africanos” (p.284, nota 57).

Verdadeiramente, o que é que quer provar Jean-Pierre Chrétien? A sua ignorância total da realidade linguística africana. Que ele fique a saber que os falares do Oeste Africano (wolof, serere, fula, diola, mancanhe, kissi, mandé, voltaïque, kwa) são geneticamente aparentados com as línguas bantu, com o jukun, com o birom, como com as línguas Adamawa e o kordofaniano (koalib, tegali, taladi, etc.) no quadro do kordofaniano. O professor Joseph H. Greenberg deixou isso claro, de forma perfeitamente satisfatória e globalmente aceitável. Desde então, aproximar o bantu das línguas do Oeste Africano e do Sudão nilótico não é crime, a não ser aos olhos de um incompetente em linguística como é Jean-Pierre Chrétien.

¶A pilhéria de Jean-Pierre Chrétien, indivíduo racista e odiento, a propósito da recente tragédia do Congo, é inaceitável: “Quem é bantu e quem não o é, no seio das milícias de Brazzaville, de Lissouba ou de Sassou Nguesso, carrascos ou vítimas da depuração étnica?” (p.290)

Quem era Bretão e quem não o era, no decurso das guerras civis francesas de outrora? Quem está limpo e quem não o está, no seio dos grupos armados irlandeses, protestantes e católicos? E, quanto às tragédias na Europa central, nos nossos dias, elas não envolvem comunidades linguísticas geneticamente aparentadas? Trata-se da política, de interesses egoístas, da especulação de empresas petrolíferas estrangeiras e de projectos com desígnios neocolonialistas e neoaficanistas, que arrasam consigo essas tragédias, que seria desonesto atribuir à cultura, à existência de etnias e ao seu idioma comum. As sociologias neocoloniais, ditas “sociologias africanas”, “sociologias dinâmicas”, “mudanças e mutações”, etc., inventaram teorias tribalistas, difundidas a partir de cadeiras universitárias francesas (Georges Balandier, que dá crédito ao domínio de certas “tribos” congoleesas sobre outras).)

Que o racista e odiento Jean-Pierre Chrétien saiba que os Africanos são contra “o antigo africanismo colonial” e contra “o novo africanismo” de Fauvelle-Aymar, do próprio Chrétien e da Sra. Perrot. Racista e odiento, Jean-Pierre Chrétien é um especialista em amálgama intelectual: “Bantulândia primordial”, “bantuismo”, “ilusão faraónica”, “fascinação indo-europeia”, “derivadas da busca de autenticidade”, tudo está presente, na maior confusão mental e com o desprezo em alta. Mas acabou-se: o africanismo colonial, antigo, novo, moderno, pós-moderno, chegou ao fim. O estandarte colonial, neocolonial, africanista e neoaficanista está em chamas e em breve será consumido. Em cinzas ficarão as peças africanistas, de ontem e de hoje. Poucos intelectuais africanistas se salvarão.

Stephen Howe, director de estudos no Ruskin College, em Oxford, Grã-Bretanha, revela-se uma nulidade que até custa a acreditar, no

texto “A África como sublime objecto de ideologia. Imagens da América, afrocentristas e outras”, incluído na obra de Fauvelle-Aymar *et alii* (pp.295-316).

Hoje, o racismo africanista pós-colonial assume-se como posição cultural de grupo, em torno de Fauvelle-Aymar, de Chrétien e da Sra. Perrot. A sua ideologia racial mantém-se inalterada desde os tempos da escravatura e da historiografia hegeliana.

Sambo, Quashee ou *Moleque* – é o esquema típico da escravatura nas plantações, com a criação do comércio escravagista europeu (pudicamente designado “comércio transatlântico”), mas admitindo duas categorias sociais, aos olhos do patrão, “inventor” da sociedade que mantém sob o seu controlo:

a) *Sambo, Quashee* ou *Moleque*, o “miúdo”, escravo dócil mas irresponsável, ainda que sempre leal, ligado ao patrão como uma criança, já pelo seu carácter infantil, que agrada ao patrão, e pela sua maneira de ser, já pela sua presença constante na plantação. Vamos transpor o estereótipo para hoje, lendo a literatura genial de um grande racista como é Stephen Howe. Deparamos com Volney e Martin Bernal, citados por Howe como maus patrões escravagistas, que ajudaram a dar forma à imagem não escravista do escravo (Howe, op. cit, p.296). Apesar de tudo, *Sambo, Quashee* ou *Moleque*, o “miúdo”, estão sempre presentes, o que é notável, com o seu espírito dócil, leal, feliz e despreocupado. Temos o pólo afrocentrista da inocência, não nacionalista, minimalista, da felicidade na plantação, invejado por outros *Sambo*, o que leva Howe a reprimir os professores Ade Ajayi, Valentin Mudimbe, Kwame Appiah, Kwasi Wiredu, Elikia M'Bokolo, Bassey Andah (p.301), Henry Louis Gates, Cornel West, bell hooks, Paul Gilroy e Stuart Hall, “que, de forma surpreendente, são olhados por muitos afrocentristas românticos com um ar carregado de ódio” (p.302). E não sem razão! Não há dúvida que são bem tratados na plantação, esses *Sambo, Quashee* e outros *Moleque*: *Sambo*, na plantação norte-americana; *Quashee*, na plantação caribenha, e *Moleque*, no Brasil, todos “miúdos” e escravos leais, dóceis, irresponsáveis, felizes por servir o patrão e por ser admirados por ele, nas plantações;

b) *Sambo, Quashee* ou *Moleque*, o mesmo escravo, mentiroso e ladrão inveterado, desconfiado, má-língua, por vezes abertamente recalcitrante. O seu discurso, se alguma vez chega a ter um, não vai para além da infantilidade, do embuste, o exagero, a rudeza, a indelicadeza, o romantismo, o devaneio. São histórias meio-loucas com episódios da infância, tendo uma imagem retocada do país (desconhecido) de origem; fantasias de fazer dormir, para se dar uma certa “personalidade africana”.

Transponhamos o estereótipo para a literatura, tão clarificante, de Stephen Howe. Constitui um pólo do núcleo duro do afrocentrismo. É romântico, maximalista, odioso, invejoso, nacionalista, e mete no mesmo saco “marxistas, feministas e desconstrutivistas” (p.301). Pólo esse que promove “um conjunto de imagens cuja a-historicidade, arcaísmo e essencialismo, longe de decrescer, parecem tornar-se cada vez mais intensos” (pp.300-301). O antigo Egipto faraónico e a Núbia são os sítios idílicos dos *Sambo*, *Quashee* e *Moleque*, recalitrantes que dão pelo nome de Mat Turner, William Wells Brown, Edward Wilmot Blyden, William H. Ferris, W. E. B. Du Bois, Chancellor Williams, John Henrik Clarke, John G. Jackson, Léonard Jefferies, Jacob H. Carruthers, Asa Hilliard, Marimba Ani, Molefi K. Asante, Wade Nobles, Maulana Karenga, Yossef ben Jochannan, Legrand Clegg II, Charles Finch, David L. Horne, Haki R. Madhubuti, T. Martin, V. Wobogo, etc., nas Américas, e, no continente, “Cheikh Anta Diop e os seus discípulos românticos” (p.307), Mahmood Mamdani, da Universidade do Cabo, na África do Sul, e todos os outros que se encontram, “à procura da África”, desesperadamente, na plantação dos novos padrões africanistas eurocentristas. O romantismo de um *Sambo* recalitrante oferece da África, em clima de exaltação e “fonte de todo o saber antigo”, já não a imagem de um continente “entorpecido num presente intemporal e infantil”, mas a de um reino glorioso, de “eterno retorno cíclico” (p.314).

A virtude de Stephen Howe é a inocência. A inocência de um culpado que ignora essa sua condição. A sua ideologia, no essencial, é racial e racista, nela sobressaindo toda a lógica das plantações escravagistas. Os estereótipos culturais, psicológicos e sociológicos são, com efeito, fenómenos históricos importantes. Ao patrão cabe organizar o mundo do escravo, para que ele seja o seu eterno *Sambo*, *Quashee* ou *Moleque*. Encerrado na sua ideologia, encadeado pelo seu poder de ocasião, seguro do mundo por si criado, pregador convencido, o patrão vai ao ponto de considerar as recusas e os actos de rebeldia do escravo como simples criancices.

Acabou a intimação e o medo, essa invenção a funcionar como válvula de segurança do africanismo eurocentrista. Acabou a arrogância, a fanfarronice, os relatos imprecisos sobre profundas ambiguidades da consciência histórica africana contemporânea. Acabou-se.

O campo africanista procura renovar-se, mas em vão. O neoafricanismo tem uma ligação, histórica, cultural, filosófica, política e económica com a lógica do discurso das plantações, que é o discurso dos patrões. O afrocentrismo, romântico, generoso, humanista, inovou, recriando a

Légende des Siècles, de Victor Hugo. O controlo africanista das ideias e dos trabalhos dos Africanos não pode acontecer mais, nos nossos dias. Stephen Howe, apanhado na armadilha das dialécticas “pós-modernas” e “terceiro-mundistas”, já não entende bem o que se passa à sua volta: o abalo, primeiro, e a derrocada, seguidamente, das muralhas que suportam a supremacia eurocentrista, que pretende controlar a mais pequena motivação psicológica africana.

[Não compreendo como é que um Europeu, no caso um Inglês, Stephen Howe, possa querer meter-se, e de forma tão ruidosa, em coisas que não lhe dizem respeito. A memória colectiva africana, reconstruída por Cheikh Anta Diop, diz ele, está “muito próxima do mito” (p.307). De acordo. Mas em que é que isso é assunto seu? Será que nós, Africanos, nos metemos com a memória colectiva irlandesa, ou inglesa, em que o mito também não deixou de estar presente? O mito estará ausente da consciência histórica judaica? O que é que se sabe, verdadeiramente, dos Francos, dos Celtas e dos seus druídas. Os mitos, em certas religiões universalistas, convertem-se em dogmas.]

V. Os africanistas eurocentristas contra a consciência africana e a Renascença Africana

V. Morabito

P. Schirripa

C. Douxami

S. Vinenot

L. Samarbakhsh-Liberge

E o bando parisiense de J. Copans:

F.-X. Fauvelle-Aymar

J.-P. Chrétien

C.-H. Perrot

H. Tourneux

P. Vernus

P. Midant-Reynes

M. Etienne

A quarta parte, *Réseaux et Métamorphoses* (pp.317-400), da obra editada por Fauvelle-Aymar et alii, trata dos seguintes temas: “Judeus negros”, de Vittorio Morabito (Universidade de Catania, Itália); uma Igreja, dita “afrocentrista”, do Gana, de Pino Shirripa (Universidade de Perugia, Itália); movimentos dos Negros brasileiros, de Hamilton Cardoso, I. Sundiata, Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos, António Pitanga, Mestre Didi, Ney Lopes, etc.; contra a hierarquização da sociedade brasileira segundo um sistema de dominação racial, de Christine Douxami (Centre de Recherche sur le Brésil contemporain, EHESS, Paris). A filósofa de Guadalupe, Stella Vincenot, coloca a seguinte questão, bem curiosa: “Pode ser-se afrocentrista, em Guadalupe?” (pp.369-380). Stella Vincenot pega-se com Ama Mazama, linguista, também ela de Guadalupe, professora no departamento de estudos africanos da Temple University, Filadélfia, EUA, criticando-a por “pensar a identidade de Guadalupe na perspectiva de um nacionalismo negro” (p.371), isto é, uma forma de “afrocentrismo”, uma ideologia de reacção e de renúncia: reacção ao drama da assimilação e renúncia à originalidade

de si. Impasse! Para fugir a esta situação, sem saída, “Ama Mazama devia renunciar totalmente à metáfora racial” (p.373). É eloquente a nossa filósofa.

Coberta com a mitra africanista, Stella Vincenot não percebe bem a diferença que existe entre o “assimilacionismo”, a “negritude” e o “afrocentrismo”. Vejamos outra expressão-cliché sua: Ama Mazama está “prisioneira de um pensamento periférico” (p.378). Para Stella Vincenot, a “pureza” e a “compartimentação das civilizações” valem por uma e a mesma coisa. Tudo isto mostra que Stella Vincenot, movimentando-se, também ela, nos pântanos enlameados do afrocentrismo, não maneja clara e distintamente os conceitos. O mais espantoso é que ela deixa-se cegar pelo preconceito.

Stella Vincenot, sacerdotisa africanista, será que ignora o excelente trabalho de Claude Beausivour e dos seus amigos, exactamente em Guadalupe?

O último texto da obra editada por Fauvelle-Aymar e seus companheiros africanistas eurocentristas deve-se a uma tal Lydia Samarbakhsh-Liberge, “investigadora ligada ao Centro de Estudos Africanos EPHES, Paris, e bolsista em investigação no Instituto Francês da África do Sul, em Joanesburgo”. O título desse texto apresenta a seguinte formulação: “A Renascença Africana na África do Sul. Da utilidade ou da utilização da história?” (pp.381-400).

Esta pensadora do Centro de Estudos Africanos entra em delírio ao afirmar: “a Renascença Africana” não é nem ideologia nem programa político. As suas origens decorrem de “diversas correntes e tendências do afrocentrismo e do pan-africanismo sul-africano, do africano, em geral, e da diáspora” (p.381).

Que farão, realmente, esses Negros da Terra com expressões impeneetráveis para o espírito ocidental, como:

- pan-africanismo sul-africano
- pan-africanismo africano
- pan-africanismo da diáspora
- negritude
- afrocentrismo, “discursos historizantes afrocentristas” (p.398).
- Renascença Africana
- multiculturalismo...?

Foi já em 1948 que Cheikh Anta Diop (1923-1986) colocou esta questão, com carácter de urgência: “Quando é que se poderá falar de uma Renascença Africana?”¹.

1. *Le Musée Vivant*, número especial 36-37, Novembro de 1948, pp.57-65.

A Renascença de Harlem, nos anos 1920-1930, a de Sophiatown (Joanesburgo), com Mphahlele, nos anos 1950, a dos congressos dos escritores africanos (Paris, 1956), com a *Présence Africaine*, a de hoje, na África do Sul, com Thabo Mheki, Mahmood Mamdani, M. W. Makgoba, Kwesi Kwaa Prah, S. Ndlovu, V. Mavimbela, Nelson Mandela, A. Odhiambo, Thami Mazwai, Vincent Maphai, Max Nomvete, Wally Serote, etc, etc., é sempre a mesma Renascença Africana, que diz respeito a toda a África, a todos os Africanos mobilizados e conscientes do que está em jogo no mundo contemporâneo. Lydia Samarbakhsh-Liberge não entende que possa não haver mais do que uma *Renascença Africana*, um discurso pan-africano, uma consciência africana que aponte para a construção de uma nova África, que se inicie sem demora, na sequência da derrocada dos impérios coloniais e do *apartheid*.

[Que venha da Etiópia, da África do Sul, do Senegal, do Luisiana ou da Geórgia, de Guadalupe ou de Trinidad, da Tanzânia ou do Egipto, da Guiné ou do Uganda, o pan-africanismo é sempre um e o mesmo, em toda a parte e para sempre, a despeito dos itinerários históricos, das mutações e das focalizações locais.]

Lydia Samarbakhsh-Liberge, como qualquer africanista eurocentrista, é pelo esmigalhamento da consciência histórica africana (prefere a expressão “memória colectiva”, que vale o mesmo); pela fragmentação do facto cultural africano, sem respeito pela sua unidade profunda; pelo desenvolvimento africano não solidário, não integrado. Lydia Samarbakhsh-Liberge é, “naturalmente”, contra a África: é essa a sua opção. Vê, em toda a parte, “a diversidade dos pontos de vista e das acções” (p.398). Mas é precisamente a riqueza do conceito mobilizador que desperta, em toda a parte, a criatividade africana. Nenhuma política alguma vez deu como resultado, em qualquer parte, modificações importantes, no imediato. Lydia Samarbakhsh-Liberge ignora este truismo. As asneiras, na historiografia de Fauvelle-Aymar e companhia, são bem numerosas. Lydia Samarbakhsh-Liberge é uma das pitonisas. A amazona africanista tem um espírito tranquilo.

VI. Como os africanistas se agarram a futilidades, por falta de argumentos. A trapalhada africanista

F.-X. Fauvelle-Aymar

J.-P. Chrétien

C.-H. Perrot

Dois outros factores merecem ser destacados na leitura da obra editada por Fauvelle-Aymar, Crétien e a Sra. Perrot, *Afrocentrismos* (Khartala, 2000). Em primeiro lugar, o vocabulário utilizado: pedante, pretensioso, e pouco inteligível. Em segundo lugar, a dúvida, manifestada através dos pontos de interrogação que sublinham, de forma que traduz falta de confiança, os títulos dos capítulos e de alguns artigos.

- O investigador africano é um “ideólogo invasor” na disciplina africanista (p.10). O que é um ideólogo invasor? O investigador europeu é um ideólogo mais “fino”, é isso?
- Os artigos de Fauvelle-Aymar e dos seus amigos e colegas estão “limpos, até ao esqueleto, das escórias da subjectividade” (p.10). Mas que trapalhada! Com um bónus de mentira. O que é isso de subjectividade a mexer com o esqueleto?
- “As vozes aqui reunidas não são competentes sobre todos os aspectos abordados na obra (...) Ninguém forçou o seu “tom” para estar em uníssono com os outros...” (p.11). Que bela cacofonia, não há dúvida! Quanto à incompetência, ela é visível em cada página da obra. Em matéria de música, temos barulho, temos banzé. Estamos habituados à algazarra, bem barulhenta e em uníssono, dos africanistas, que se metem em tudo: egiptologia, linguística histórica, civilizações africanas antigas, consciência histórica africana, filosofia, historiografia, sem qualquer competência, o que eles próprios reconhecem, esses senhores e senhoras africanistas que sonham que a sua salada mista (talvez) venha a ser referência. Que vão, então, passar uma temporada a Vichy!

- Cheikh Anta Diop é apresentado como o “o pai fundador” do afrocentrismo, mas, por todo o lado, aparece Fauvelle-Aymar a interrogar-se sobre a sua aportação ao africanismo (p.12). Em que ficam, afinal? A cacofonia torna-se mesmo descabelada. E Fauvelle-Aymar à frente do cortejo.
- Pascal Vernus “mostra (também ele) que os pontos de interrogação continuam a ser numerosos” (p.12). É muito amável. O trabalho feito foi ruinoso para si.
- Marc Etienne tem uma vez mais uma abordagem colorida: “ele proporciona-nos uma reflexão (vamos lá!) sobre a cor dos egípcios antigos, outro dos assuntos de grandes dissensões (o sério?), “no concerto dos egiptólogos” e dos novos egiptófilos (não referidos) (p.12). Sempre a mesma paixão pelo concerto, a música, o ruído, o ruído subtil. O africanista alegre, cantando segundo o seu tom próprio, já não mete medo. Tal é a serpente de barriga cheia, como ele, em pleno restejar.
- “Tirando a temperatura aos investimentos em jogo...” (p.12). A que grau de ebulição? Para mim, que li, a correr, “Mamadou et Bineta”, temos, uma vez mais, mau francês, aquilo a que se pode chamar uma trapalhada. Estes investimentos, desde quando é que têm temperatura, Chrétien? Os investimentos, tendo uma dimensão (local, nacional, internacional, etc.), essa dimensão precisa de ser medida.
- “... Uma análise minuciosa dos materiais e dos códigos pictóricos utilizados pelos artistas egípcios para se representarem e para representar os outros” (p.12). Análise minuciosa? Com quê? Parece-me haver malícia nestas propostas africanistas.
- “Jean-Yves Loude, romancista e antropólogo, conseguiu realizar uma sondagem histórica e etnográfica...” (p.13). Quando um Europeu diz a verdade sobre a história africana, é suspeito e recusa-se-lhe o título glorioso de “africanista”. Pelo menos aqui, a música é limpa, harmoniosa.
- “Encontrar-se-á, nas páginas que se seguem, *dà pena de um especialista* da América do Sul, Bernard Ortiz de Montellano, uma análise “à lupa...” (p.13). De uma análise “à lupa”, compreenda quem quiser compreender! Espantosa trapalhada africanista. Todos os africanistas são especialistas...em banalidades.
- “... Uma amostra da literatura difusionista... vai ser publicada” (p.14). Pode-se acompanhar esse difusionismo, às claras, mesmo sem se tratar de uma “amostra de literatura” (mas que trapalhada!).
- “Maquinação de alto calibre contra a verdade” (p.14) não será menos maquinação se não for de alto calibre. Uma maquinação é uma maquinação, não é isso?

- “Neith, deusa do Egipto arcaico” (p.15). Na era arcaica, ou seja, antes das dinastias, duvido que já existisse o culto da deusa Neith, em Sais. Onde estão as provas arqueológicas, Fauvelle-Aymar, Chrétien e Sra. Perrot?
- “As respostas de Bernal dariam a este debate *uma singular dimensão crítica*” (p.15). Não faz sentido, em língua francesa: o que é uma crítica singular, na sua dimensão? O que é uma crítica singular em dimensão? O que é uma crítica singular e com dimensão crítica? Uma trapalhada africanista, nem mais, nem menos!
- “...O afrocentrista de rosto académico, defendido pelas grandes vozes do movimento” (p.16). Pelo menos, não temos a algazarra pela algazarra, como no caso do africanismo de rosto pálido, defendido pelas músicas barulhentas.
- “Este programa (ensino da língua egípcia a jovens africanos), que vinha já de Cheikh Anta Diop, não tem, bem vistas as coisas, nada de negativo, em si (p.16). Porquê “em si”? Como assim, bem vistas as coisas? A sério, a sério?
- “O Egipto antigo pertence ao património cultural mundial” (p.16). Exacto. Pertenceu sempre, com a sua “africanidade” e a sua “negritude”, como o antigo Zimbabué, ou como Gorée, no Senegal.
- “As Humanidades Clássicas constituíram (exclusivamente, sejamos explícitos) saberes para Brancos” (p.16). É falso. Nenhum investigador afrocentrista competente pensa assim. Conheço afrocentristas bons na área do grego e excelentes em latim. Não é preciso criar problemas onde eles não existem.
- “Os afrocentristas estabelecem, hoje, as suas filiações entre o Egipto e a África negra” (p.17). Não é exacto. As suas filiações são de ordem intrínseca e eles podem provar e demonstrar isso. Africanistas, deixem de correr atrás do funcionamento dos afrocentristas, em busca das suas raízes históricas e culturais, que eles assumem com toda a independência e legitimidade!
- O afrocentrismo “denota uma fuga à objectividade” (p.17). Mentira grosseira. Foi o eurocentrismo que produziu a ideologia, com os conceitos de “mentalidade primitiva”, “pensamento selvagem”, “tribo”, “bantuismo”, “povos selvagens e não civilizados”, “raça negra”, “negro”, “negróide”, “sistemas de pensamento”, etc.
- [• “A cada um o seu parentesco mítico, em suma, mas que alguém não conseguisse, ainda, abrir o bico, quando outros se apresentavam como cavaleiros viris saídos das estepes, ou filhos de antigos guerreiros louros...” (p.17), uma ova! Bom, a cada um a sua “celtomania”, a sua “helenomania”, os seus galicismos e outras graçolas. Aviso aos Africanos: cuidado com a egiptofilia! O mesmo amor ao mito encontra-se

dos dois lados: o Europeu e o Africano. Assim sendo, porquê impedir os Africanos de actuar com coragem na defesa dos seus mitos? Mas, aos negros das camadas inferiores é preciso revaciná-los sistematicamente contra a mitomania, procurando levá-los a ignorar o nascimento de Vénus, com os cabelos louros a cair-lhe por sobre os ombros. Ó sublime objecto da ideologia ocidental. Nós, Africanos, pobres de nós! A fumarada africanista, tóxica, transforma-se em chuva ácida e cai nas nossas carapinhas.]

- “... A partir dos trabalhos de Théophile Obenga, discípulo congolês de Cheikh Anta Diop, cérebro do “bantuísmo”, e que é hoje um dos líderes do afrocentrismo americano” (p.17). Os “líderes americanos do afrocentrismo” não faltam: são os meus irmãos e irmãs de luta. Todos os Africanos formam um bloco contra a opressão e o desprezo. Aceito, de bom grato, o cumprimento, mas só metade dele. O termo “bantuísmo”, rejeito-o”, por ser demasiado ideológico e eurocentrista. Nada tem de simpático. Além disso, não posso com “mimos” nem com “malícias hipnóticas”.]
- “... Cada um e todos são chamados a pronunciar-se antes que se dê início ao debate” (p.17). Sempre a mesma pressão, as mesmas imposições, as mesmas ordens africanistas, na linguagem mais rasteira.
- “Agnès Lainé indica aqui *algumas chaves que podem ser úteis* à compreensão dos problemas antropológicos que se colocam...” (p.17). Teríamos gostado de ver todas as chaves para abrir algumas das portas e, talvez, para compreender as árduas questões de paleontologia geral e humana. “Algumas chaves úteis” não chegam, ainda que sejam de ouro!
- “... Uma disciplina *durante muito tempo* marcada pelo racismo”. É a definição, ou melhor, a apreciação de Fauvelle-Aymar, Crétien e a Sra. Perrot acerca da antropologia física. Exacto. De que lado se encontra, então, a ideologia racista?
- “... A anterioridade, tão “altamente” reivindicada” (p.17). Seria preciso reivindicá-la por baixo? Uma trapalhada deveras surpreendente pela constância com que se manifesta. É a investida africanista em direcção à indigência estilística! Verdadeiramente vergonhoso o tratamento que dão à língua francesa, tão bela, tão doce, tão clara, tão cartesiana!
- “Outro refrão conhecido...” (p.17). Digo-vos que o africanismo, velho ou novo, não sabe outra coisa senão fazer música de má qualidade (“as vozes aqui reunidas”, “tom”, “em uníssono”, “no concerto dos egiptólogos”, etc.) Que belo efeito nos dá uma tal caixa de música africanista!
- “Os Africanos e os descendentes dos escravos *deportados para os quatro cantos do globo, com graves problemas de identidade*, necessitariam de mitos” (p.17). Não, a identidade africana conservou-se na

cabeça. Nós, Africanos, tratamos as nossas feridas. Os africanistas, esses, armam-se em pavão.

- As correntes “afrocentristas” mantêm-se “praticamente surdas face às numerosas investigações” (p.18) que o continente africano suscitou. Cá temos a mesma música, uma canção bem conhecida, com todos os refrões. Assim sendo, de que vale estar à escuta?
- “Uma África parada numa “eternidade essencialista” que constitui o centro do afrocentrismo” (p.18). “Uma” – “eternidade” – “essencialista” – “no centro”. É Fauvelle-Aymar no seu pedantismo absoluto. O segmento de frase “uma eternidade essencialista”, para além da confusão, que é medonha, não significa absolutamente nada, em filosofia. Nenhum aluno de uma classe terminal, ainda que fosse o último do seu nível, se atreveria à idiotice de escrever um disparate assim. Em que é que, francamente, a eternidade pode ter sido essencialista? No paraíso africanista. Fauvelle-Aymar apresenta-se sério como um papa, ou um rabino, e para nada. O africanismo renovado não está longe de vir a revelar-se mera actividade de truão.
- “A África sonhada é, ainda aqui, *uma África artificial, sentimental, a um tempo egípcia e bantu*” (p.18). A África sonhada é real quando é uma África fantasma (Michel Leiris), uma África ambígua (Georges Balandier), uma África mal repartida (René Dumont). Torna-se uma África artificial e sentimental quando é uma África egípcia e bantu, isto é, uma África geográfica, histórica, cultural, linguística, etc. Os africanistas são remendões e remendonas no trabalho de faiança e porcelana, nos seus famosos Centros de investigações africanas e nos seus laboratórios de línguas e culturas da África negra. Assim é que eles chegam, em fila, vindos das universidades e centros que têm programas de estudos africanos. Os africanistas franceses actuais não têm envergadura intelectual. São mestres numa cozinha da mentira e da calúnia.
- “O afrocentrismo antilhano (...) institui *cortes ontológicos que separam os homens*, criando barreiras ao universal” (p.18). Como tematizar esta filosofia antilhana primária (“o afrocentrismo antilhano”) que se manifesta instituindo – pelo seu modo de ser, ou seja, a sua própria génese ontológica – “cortes ontológicos que separam os homens” e que, um após outro, vão barrando o acesso à manifestação do complexo humano designado “universal”, na temporalidade existencial em que o carácter fenomenal do ser se desprende, num ápice, do aparelho reflexivo antilhano (“o afrocentrismo antilhano”), que não existe a não ser por si e para si, sem ligação a nenhum outro aparelho, que o integraria na manifestação do fenómeno do mundo, na sua universalidade explícita? Será que Fauvelle-Aymar, Chrétien e a Sra. Perrot

acompanham esta tematização filosófica, no seu dizer colectivo? Ou é demasiado “difícil”, para eles, o afrocentrismo subsistente instituir, inelutavelmente, a sua própria morte; o afrocentrismo contrapor-se a si próprio, abandonando o terreno do universal, a condição possível do Homem? Será demasiado “complicado”, ou mesmo impossível, o afrocentrismo apresentar-se como substituto do africanismo, que, esse sim, tem o estatuto do discurso eurocentrista universal?

• “Diferentes correntes (do afrocentrismo brasileiro) a lutar por uma superioridade cultural fundada no regresso em direcção a uma africanidade sem mistura...” (p.19). O regresso a... (“Caderno de um regresso ao país natal”). Estou surpreendido com o mau francês de Fauvelle-Aymar, Chrétien e Sra. Perrot, investigadores e professores universitários, de origem francesa, que não conhecem qualquer língua africana para se desculparem de uns quantos “creolismos” e “negrismos”, que, então, seriam compreensíveis. É espantoso! O regresso a..., quando se vai; o regresso de..., quando se volta (Gide, *Le Retour du Tchad*). O regresso a França, e não o regresso em direcção a França.

• “Mas o afrocentrismo também é Africano” (p.19). A própria palavra já o indica, valha-me Deus! Nós, os Negros, não dizemos “o eurocentrismo europeu”. A francofonia proíbe a osmose entre “francité” (francismo) e “africanité” (africanismo). Continuemos puristas, com toda a honra e em proveito da França. Fauvelle-Aymar, Chrétien e a Sra. Perrot procuram esquecer as regras de Boileau, com a trapalhada constante que fazem.

• “... Os temas da maquinaria ocidental e do Egipto civilizador” (p.19). Estes dois temas, “a maquinaria ocidental contra a África” e o “Egipto civilizador do mundo”, estão patentes na historiografia africana e universal, suscitando colóquios, debates, seminários, etc. Dois temas que não são “invenções”, mas uma certa objectivação da confusão. Não é da condição do martelo que se martele a si próprio; no entanto, o martelo usa-se para martelar, que é para isso que ele serve. Entendamos que o Ocidente, em si, não é uma maquinaria contra a África, mas a Conferência de Berlim foi, efectivamente, uma maquinaria contra a África, pois viria a traduzir-se em colonizações, assimilações e agressões culturais, exploração colonial, pauperização das sociedades, lutas de libertação nacional, massacres e assassinatos de grandes políticos africanos (Félix Moumie, Nyobe, Boganda, Lumumba, Sankara, S. Biko, Murtala, M. Luther King, Malcom X, etc.), zonas de influência, bases militares, etc., “sinais de morte” da maquinaria ocidental contra África. Pelo contrário, o tema do “Egipto civilizador” coloca à disposição dos Africanos, e de todos os seres humanos, a norma da *Maât*, quer dizer, o respeito pelo equilíbrio terrestre e pelo equilíbrio do cosmos.

A ideia de uma energia criadora infinita, que anima o universo inteiro, nasceu no Vale do Nilo egípcio-nubiano.

Para Fauvelle-Aymar, Chrétien e a Sra. Perrot, o afrocentrismo (em África, na América, etc.) apoia-se numa “memória fundamentalista” (p.20). É um “racismo” (p.21) desenvolvido em teorias duvidosas, sem exigência, no plano científico (europeu). Os afrocentristas são adeptos de “concepções redutoras e enganadoras” (p.22). Os afrocentristas que rejeitam uma certa tradição europeia de reflexão histórica, isto é, para sermos claros, a tradição eurocentrista e os manuais dos administradores coloniais, não têm razão, entretanto, quando denunciam “a dominação, passada e presente, do Ocidente sobre territórios negros” (p.22). A Renascença Africana não devia ocupar-se a não ser com a dinâmica da história africana contemporânea, e não com o “regresso a um passado depurado e mítico” (p.22). Obrigado pelo conselho. Só que não iremos segui-lo. É um conselho africanista racista.

Em consequência, é preciso ensinar aos Africanos “os métodos e os procedimentos” (p.23) de uma história rigorosa. Esses autores manifestam uma certa simpatia pelas “memórias traumatizantes” da “África afrocentrista” (p.23), mas, que importa, é preciso impor o rigor: “A África tem direito a ele” (p.23). Quem garante esse direito à África? Os africanistas, já que os Africanos vivem ainda num estado selvagem, primitivo.

Para além de uns pequenos trabalhos africanistas no ensino, nos “campos de pesquisa” sobre os sistemas de pensamento africanos, nas “mutações a longo prazo”, nos “investimentos de memória”, nas “fontes orais” (uns bons anos depois da obra decisiva de Vansina), nem Fauvelle-Aymar, nem Chrétien, nem a Sra. Perrot produziram absolutamente nada de notável sobre a história francesa ou europeia, para ilustrar os seus “sábios” métodos, que não estão ao alcance do entendimento dos “subdesenvolvidos”. Fauvelle-Aymar, Chrétien e a Sra. Perrot não escreveram, igualmente, nada de significativo e interessante sobre a história africana, para apresentarem “modelos” aos negro-africanos preocupados com a cultura.

É mera trapaça a sua literatura contra o afrocentrismo: “O registo histórico é sempre um registo a distância (...) numa posição em que ninguém (...) está mais confortável que seja quem for, a menos que renuncie ao seu ofício” (p.21). Estes três autores perderam completamente as suas propriedades gustativas. O que eles querem dizer é que tomar consciência da sua história “releva menos de uma posição científica que de uma postura ideológica” (p.21). Desde logo, o ideólogo Fernand Braudel, tal como Georges Duby (“Estes homens, de quem examino os costumes, são meus antepassados”, p.26 da obra *Le Chevalier, la femme et le prêtre*).

*Le mariage dans la France féodale*¹). Não há historiador mais apaixonado pela história de França que Jules Michelet (1798-1874), que escreveu, exactamente, a *História de França* (1833-1867), o melhor monumento nacionalista de todos os tempos.

É bom celebrar os antepassados Gauleses, quando os historiadores franceses o fazem. É pecado mortal, porque pecado de ideologia, celebrar os antepassados africanos, quando são historiadores africanos que o fazem, sem a tutela de ignorantes em matéria de história africana, como Fauvelle-Aymar e companhia. Jean-Pierre Chrétien é, antes de mais nada, etnólogo da região dos Grandes Lagos Africanos. Toda a ideologia africanista vem sendo veiculada pela etnologia, desde o primitivismo, de Levy-Bruhl, e o movimento do “não-civilizado”, de Raoul Allier (professor, também, na Sorbonne). A Sra. Claude-Hélène Perrot apresenta-se como especialista em tradições orais de uma pequena zona da Costa do Marfim, mas, não sabendo uma única palavra da língua falada no seu campo de actuação etnográfico, a caucasiana fica de bico calado. Eles não sabem grande coisa. Entretanto, querem ditar a lei, a forma de fazer, de amar e de conhecer África. Querem, constantemente, tramcar os africanos.

Outras senhoras, ainda menos avisadas em matéria de civilizações africanas, mostram-se, apenas. São elas: Agnès Lainé, Mary Lefkowitz, Béatrix Midant-Reynes, Lydia Samarbakhsh-Liberge e Stella Vinvenot. Aposto, também, que Marc Etienne, Stephen Howe, Henry Tourneux e Pascal Vernus não sabem tocar o batuque africano (tã, tã), que é fácil, contudo, mesmo elementar.

Palavras e coisas, memórias e línguas de África escapam totalmente a estes africanistas, que teriam ganho em ser humildes, em vez de pretenderem ter recebido todos, eles e elas, o barrete das mãos dos sacerdotes e das sacerdotisas dos santuários de Ouidah. A ideologia como instituição é o africanismo eurocentrista e racista tal como é praticado pelo bando de Jean Copans.

1. Hachette: Paris, 1981.

VII. Os africanistas julgam que a historiografia ocidental data do século XIX. A longa tradição desta historiografia.

Procópio e o sentido da história.

S. Jerónimo e o significado simbólico dos textos antigos.

Petrarca, restaurador da consciência cultural italiana.

Lutero e a cultura nacional.

Beda e a tradição oral.

Bebel e a herança cultural.

Campanella e o nascimento da historiografia.

J. Bodin, J. Mabillon e o método histórico.

J. d'Alembert e a história como lugar de memória

Comines, Maquiavel, Hobbes e a utilidade da história.

Sto. Agostinho, Leibnitz, Vico e Condorcet: a história universal, a filosofia da história, temporalidades históricas, a ideia do progresso humano.

Não há história a-topológica, apesar da distância do registo histórico.

É claro que a Fauvelle-Aymar, a Chrétien e à Sra. Perrot, todos “historiadores africanistas” e “eurocentristas”, custa a compreender o verdadeiro sentido do trabalho e da reflexão histórica. Uma vez que eles, sistematicamente, fazem papel de palhaços, tentemos precisar o que é a história, na verdadeira tradição do Ocidente, inacessível àqueles que defendem a libertação de África (segundo os nossos brilhantes africanistas modernos).

A história, na sua natureza, nos seus objectivos e métodos, é uma actividade intelectual, a vários títulos, e multi-dimensional. A história é, a um tempo, investigação e processo criativo. Já Procópio (ca. 490-575), historiador bizantino que escreveu sobre as guerras dos Persas, Vândalos e Godos, falava do *sensus historicus*, ou seja, o sentido histórico que surge ao historiador como original, e que ele deve procurar seguir, para ler, analisar e explicar os factos e acontecimentos do passado. É S. Jerónimo (ca. 347-420) quem, ao traduzir a Bíblia para latim, a *Vulgata*, foi o primeiro a compreender que os textos têm uma significação

cultural, ao mesmo tempo simbólica e propriamente histórica. O conceito de identidade histórica, claramente formulado, tem origem, talvez, em Petrarca (1304-1374), florentino, poeta, sábio e humanista. Estudou e apreciou, pela primeira vez, as culturas antigas, a fim de restaurar, no plano cultural, moral e mesmo político, aquilo a que chamava *Itália mia* (A minha Itália). Muito justificadamente, Petrarca é considerado o “pai fundador” da Renascença humanista. Filipe de Comines (1445-1509) pensava que a história tinha lições a dar. Nos seus escritos, faz observações políticas e psicológicas originais. A história social, económica e psicológica tem uma longa tradição na Europa, inaugurada talvez por Filipe de Comines. Martim Lutero (1483-1546) discutiu, com espírito fino e justo, os problemas da tradução (da Bíblia para Alemão): “estes asnos” preocupam-se com o latim literal, em vez de dar atenção ao alemão que uma mãe fala em casa, as crianças na rua, ou o homem comum no mercado. É o alemão que é utilizado, ou vernáculo, que deve ser seguido nos trabalhos de tradução, uma vez que é compreendido em toda a parte e por toda a gente.

Sentido da história, carga simbólica, cultural e histórica dos textos recolhidos (escritos e orais), a consciência nacional confortada graças ao estudo e ao questionamento do passado, as forças sociais, económicas e políticas na história (a longo prazo), língua, tradução e história, não são “campos de pesquisa” novos, com origem nos nossos dias, e que os africanistas incompetentes julgam que são, ainda, demasiado elevados para as inteligências afrocentristas.

Heinrich Bebel (1472-1516), humanista alemão, amigo de Erasmo e de Reuchlin, poeta, primeiro professor de retórica na universidade de Tübingen, a partir de 1497, celebrou a *herança cultural* colocando a tónica, infelizmente, bem antes dos nazis, na superioridade da Alemanha (a Germânia).

Tommaso Campanella (1568-1639), sábio dominicano (A Ordem dos Irmãos Pregadores foi fundada em 1216 por S. Domingos), constrói, pela primeira vez, no Ocidente, uma formulação filosófica para a historiografia, enquanto fundamento de todas as ciências. Diversas categorias de historiografia (a arte de escrever a história), como a história sagrada, baseada na teologia; a história natural, para o estudo do mundo natural e do mundo animal; a história humana, para conhecer factos e acções (*res gestae*) do passado; a história natural de todas as nações, de que necessitam os historiadores para conhecer bem a geografia, a cronologia e a periodização, fundamentos epistemológicos da historiografia (*filosofia rationalis*), constituem a contribuição, imensa, de Campanella, que toca nos inícios (as nossas “origens” modernas), nos desenvolvimentos, nos factos, nos declínios, nas mudanças (as nossas “mutações” modernas) da história moderna.

As aportações metodológicas e científicas de Jean Bodin (1530-1596) e de Jean Mabillon (1623-1707) são mais conhecidas. Voltaire (1694-1778) foi inovador na história das opiniões, na história das artes e na história natural. Imitação, razão e linguagem enformam a problemática histórica de Vico (1668-1744), que estudou os ciclos, movimentos e regressões nos acontecimentos humanos, a nível da história universal. J. G. von Herder (1744-1803) propôs, com grande desenvolvimento, uma filosofia da história humana (1784-1791), desde as origens do cosmos até ao futuro cosmopolita (o “universal” de hoje) da humanidade. Para Jean d’Alembert (1717-1783), a história é o lugar da memória (“os investimentos da memória”, dos nossos dias), a filosofia depende da razão, e as belas-artes da faculdade criadora – a imaginação.

“Os métodos e os questionamentos praticados hoje” (Fauvelle-Aymar *et alii*) têm, por vezes, uma longa tradição:

1. *Verdade histórica, fontes históricas, verificação, crítica, utilidade e estilo*: Luciano, Cícero, Quintiliano, Plínio, Cassiodoro, Isidoro de Sevilha, Marco António Muret (1526-1585), professor no Colégio de França (o Colégio das Três Línguas), Campanella, Heinsius, Bodin, Bacon, etc.
2. *História política e pragmática, causas*: Tucídides, Políbio, Tácito, Comines, Maquiavel, Hobbes, etc.
3. *História cultural*: Heródoto, Diodoro da Sicília, Bodin, Pierre Droit de Gaillard, etc.
4. *História filosófica*: Vico, Herder, Robertson, Voltaire, Condorcet.
5. *História nacional*: H. Bebel, J. Leland, W. Camden, Fr. Hotman, etc.
6. *Sentido da história*: Petrarca, L. Bruni, L. Valla, Vespasiano, etc.
7. *Conceito de história* (antes de R. G. Collingwood): Pier Paolo Vergerio, Jean Luis Vives, Henry Cornelius Agrippa, Louis Le Roy, etc.
8. *Método histórico*: Jean Bodin, Pierre Droit de Gaillard, Thomas Blundeville, Francis Bacon, Jean Mabillon, etc.
9. *Textualidade histórica*: línguas nacionais, restauração das tradições, construção de uma consciência histórica, problemas de tradução, ciências auxiliares da história, a história como um todo vital: Henry de Langenstein, Martim Lutero, Martin Bugar, Beda, etc.
10. *Estruturas, modelos, direcções, utilidade e filosofia da história* (ciclos, degeneração, tipos de desenvolvimento); temporalidade: Santo Agostinho, Chrétien de Troyes, Otto de Freising, Joachim de Flora, N. Maquiavel, J. Calvino, Leibniz, Vico, Herder, d’Alembert, Condorcet, etc.

Esta a história, desde as suas origens, no Ocidente, na Grécia do século V antes da nossa Era. Sempre procurou fazer inquéritos e investigações, em busca de informação documental. A história descreve, analisa, constrói sínteses (provisórias ou definitivas, mas sempre relativas); interpreta e cobre todos os campos: a antiguidade, o presente, a psicologia, a sociologia, as temporalidades humanas e cósmicas; constrói um sentido para a vida humana. A consciência histórica, a memória histórica e cultural de um povo, de uma nação, ou o questionamento do destino humano, são outras tantas “utilidades” da história. A Arqueologia (termo inventado por Dionísio de Halicarnasso, no primeiro século antes da nossa Era), valores e lições da história, a substância da história humana, que tanto preocupava Gregório de Tours (538-594), a renascença, a herança, as opiniões, as mentalidades sociais, as rupturas e as continuidades, as emergências e as permanências, os símbolos e as linguagens as imagens e os imaginários colectivos, a utilização da história, a condição humana, etc., são, tudo, coisas que não são assim tão recentes como isso, no quadro da historiografia geral ocidental.

As preocupações, os modelos e as aspirações dos historiadores contemporâneos assentam em velhas tradições historiográficas: *sed gloria primis*, ou seja, atribua-se “glória aos primeiros”, aqueles que, através de anais, de crónicas ou narrações históricas, permitiram que a história se libertasse claramente da lenda, do mito, da ficção ou do romance histórico.

A história procura sempre, em qualquer lugar, ocupar-se da verdade. A memória cultural e a consciência histórica são objectos de valor conseguidos pelo trabalho histórico. Em qualquer parte do mundo, na Antiguidade como nos nossos dias, na Ásia, na Europa, em África, nas Américas, os seres humanos esforçam-se por se prender ao seu passado, por o compreender, por o interrogar em função do presente, por usufruir da sua memória cultural local, por aprofundar a sua consciência histórica genuína, por abrir-se à história global da humanidade.

Se o “registo histórico” é necessariamente um “registo a distância” – o passado é o passado – não deixaria de ser um erro grosseiro pensar que a história é a-topológica, que não tem uma “posição”, um lugar de consciência e de participação: os “bilhetes de identidade” existem e deles constam indicações como japonês, chinês, indiano, europeu, alemão, francês, inglês, americano, africano, etc. Não faria sentido considerar que a história dos EUA, por exemplo, é uma história sem “filiação científica” e sem “postura ideológica”. Não faria sentido levar a memória colectiva judaica contemporânea a considerar que os crimes nazis contra os Judeus europeus pudessem ser transferidos para um registo histórico a distância em que um Judeu não estivesse mais no seu lugar, por exemplo. Não há nenhum africanista que seja verdadeiramente culto. Mas há mais, e pior. É que a sua única motivação reside no ódio.)

VIII. O palavreado como modo de ser filosófico do discurso africanista

F.-X. Fauvelle-Aymar

J.-P. Chrétien

C.-H. Perrot

H. Tourneux

A. Lainé

B. Midant-Reynes

P. Vernus

M. Etienne

A colonização de África pela Europa ocidental traumatizou imenso e alienou o passado e a memória dos Africanos. Bens esses que séculos de escravatura, sempre a mando da Europa ocidental, já tinham maltratado. Estamos, talvez pela primeira vez na história da humanidade, perante a situação de povos inteiros que foram conduzidos para um não-lugar histórico, sem temporalidades, sem conhecimento da sua memória e do seu passado. Num repente, sem questionamento no presente, por si próprios e para si próprios.

“Ciências” (coloniais) houve que produziram imagens e linguagens de desprezo, de desdém, de negação, pedindo ao homem africano, negro no seu fenótipo, que, para se apropriar da história e da memória das potencia de dominação e de exploração, esquecesse as suas. Este distanciamento africano da história africana e da história do mundo é, em boa verdade, uma tragédia de ordem de grandeza inimaginável.

É difícil, angustiante, desumano, para um povo, viver sem memória, sem posição, sem consciência, sem as temporalidades da condição humana. O Ocidente, para começar, devia assumir a responsabilidade de ter destruído, com fogo, com sangue, a vitalidade histórica dos povos africanos: a sua memória, a sua consciência histórica, os seus símbolos existenciais, as suas religiões complexas, as suas identidades culturais (riqueza humana), as suas cosmogonias, as suas artes, as suas economias, as suas sociedades. Praticou-se um roubo de dimensão pan-africana: o roubo

das artes “negras”, “selvagens”, “africanas”, “primitivas”, “primárias”, à escala do continente africano, na sua totalidade.

Todos os tipos de “respostas” africanas foram ensaiados para levar de vencida a infelicidade, o espoliamento, a traumatização psicológica e social, a tragédia, o crime ocidental contra a humanidade, em África. A história africana sangra ainda desta enorme barbaridade moderna do Ocidente.}

Estas apreciações, feitas por Africanos sobre a história africana, são constantemente objecto de injúrias por parte da ideologia africanista eurocentrista. Os manuais colonialistas e estes sarcasmos, hoje, fazem alguma diferença, entre si, afinal? O Ocidente não quer abandonar o retrato que faz do colonizado, do escravo, do gentio, do primitivo, do selvagem. Levantam-se dúvidas, faz-se chacota, insulta-se, ironiza-se, desdenha-se: é a glória póstuma e tardia de Cheikh Anta Diop, com os seus discípulos incompetentes em linguística, em egiptologia e em historiografia; é o afrocentrismo sulista de Thabo Mbeki, com a sua “Renascença Africana”; é o bantuísmo deste e a negritude daquele; é a personalidade africana, o pan-africanismo, a solidariedade africana. Tudo é criticado, difamado, vilipendiado. O africanismo eurocentrista canta de galo com os seus ataques e injúrias contra os Africanos do continente, das Caraíbas, da América do Sul, da América do Norte, do mundo inteiro.

Fauvelle-Aymar, Chrétien e a Sra. Perrot, em coro, reatualizam, no início do século XXI, esses ataques e injúrias, porque Thabo Mbeki e a *intelligentsia* africana decidiram fazer do século XXI o século da Renascença Africana. Assim sendo, há que passar ao ataque, injuriar e, tanto quanto possível, sem vergonha de quanto isso tem de repugnante, fazê-lo em força.

Fauvelle-Aymar, Chrétien e a Sra. Perrot, racistas e africanistas eurocentristas incompetentes, fazem tudo o que está ao seu alcance para manchar os Africanos que trabalham com vista à restauração da memória cultural e da consciência histórica a partir do Egipto faraónico negro.

O *palavreado africanista* de Fauvelle-Aymar, Chrétien, a Sra. Perrot e seus amigos revela-se, de resto, duvidoso em si mesmo: “Um novo africanismo?”; “Eva africana?”; “No terceiro milénio com a Atena Preta?”; “Os Bantu: Indo-Europeus negros?”; “Como é ser-se judeu e negro?”; “O Brasil a cores ou a preto e branco?”; “Pode-se ser afrocentrista em Guadalupe?”; “A Renascença Africana na África do Sul. Da utilidade ou da utilização da história?”. Tantos pontos de interrogação, que significado têm?

O *palavreado africanista* é fundamentalmente um processo de fingimento. Joga com a verdade histórica e esconde-a por detrás de formulações pomposas, que, frequentemente, se contorcem nas trapalhadas que se

seguem: “que pensas desses Wolof, desses Sérères (...) já dotados de uma wolofitude e de uma sérèritude eternas?” (p.34 do texto de Fauvelle-Aymar com o título “Cheikh Anta Diop, ou o africanista contra a sua vontade”). *Wolofitude* e *sérèritude* são palavras inventadas por Fauvelle-Aymar, na sua senda neocolonial, imitando servilmente a gramática de Senghor ou a força poética de Césaire.

O que o *palavreado africanista* tem também para oferecer, além de trapalhada, é o ódio: “Esta unidade (do egípcio e das línguas africanas modernas) é um dado adquirido desde que foi praticamente ratificada por arqueólogos (ou seja, egiptólogos, arqueólogos, filósofos e gramáticos) no famoso colóquio de egiptologia organizado pela Unesco, no Cairo, em 1974” (p-80, contribuição de Tournoux).

Notável, com efeito. Este colóquio reuniu, ora vejam, S. Sauneron, J. Leclant, Vercoutter (França), T. Säve-Söderbergh, (Suécia), P. L. Shinnie (Canadá), W. Kaiser (Alemanha), Sra. J. Gordon-Jacquet (USA), F. Debono (Malta), L. Habachi (Egipto), R. Holthoer (Finlândia), G. Mokhtar (Egipto), L. Kakosy (Hungria), A. M. Abdalla (Sudão), C. A. Diop (Senegal), etc. As posições africanas, durante este célebre colóquio internacional, foram concludentes: os africanistas incompetentes podem papaguear como e quanto quiserem, mas com este colóquio histórico não podem brincar, esses africanistas odientos, que não passam de uns pobres-diabos.

A verdade garantida, verificável, evidente, é que o *palavreado africanista* não passa de mera trapalhada. Ora veja-se: “Feito isto, vai-se fazer o ponto dos acontecimento actuais e das incertezas” (p.104, contribuição de um tal Agnès Lainé). Bem precisará de se cobrir com uma agnelina para que *feito isto*, possa *fazer o ponto* das incertezas!

É ainda Agnès Lainé quem continua, num francês incompreensível¹: “Insistir sobre a *ancianidade* (*ancienneté*) da divergência entre os grupos “raciais” é uma maneira muito antiga, como se viu mais acima, de colocar em evidência as suas diferenças, a “distância” que os separa, como começou a dizer-se a seguir aos trabalhos dos geneticistas” (p.109, contribuição de Agnès Lainé). Há, apesar de tudo, limites para a escrita deficiente, na sua própria língua, a nível universitário e científico, sobretudo se se pretende mostrar preocupação com minudências, tão ao gosto de Fauvelle-Aymar, e disso fazer uma lição a dar aos afrocentristas colonialistas.

Béatrix Midant-Reynes tenta impressionar os seus amigos africanistas com frases de belo efeito, que, contudo, não impressionam mesmo nada:

- “Se há uma questão que se encontra no coração do problema identitário, essa questão é a das origens” (p.150, contribuição desta

1. N.T.: Houve a preocupação de manter o nível de registo que é, aqui, objecto de crítica do autor.

arqueóloga). É mesmo *uma* questão (entre outras), ou a questão fundamental? É claro que a questão das origens se encontra no coração do problema identitário. Não sendo assim, onde é que haveria de se encontrar? No silo de cereais africanista! E será que os problemas têm coração?

• “Desde as suas origens, a civilização egípcia é egípcia no seu berço africano, pois reflete um génio que lhe é próprio” (p.169). Está bem pensado, mas mal dito (“a civilização egípcia é egípcia”). Não sendo o que é, o que é que seria? La Palice mantém-se célebre (pelo lado mau), na literatura francesa, por causa deste género de truísmos (a evitar, quando se ataca, forte e feio, as ideologias).

↑Pascal Vernus começa a sua exposição linguística com um truísmo genial: “O egípcio não é uma língua isolada”, acrescentando, em nota, que “H. Tournaux fez o obséquio de reler este trabalho e fez-me sugestões muito úteis.” (p.163, contribuição deste egiptólogo, filósofo e linguista). Obséquio desperdiçado, já que o trabalho contém numerosos contrasensos linguísticos. Bom, talvez Henry Tournaux não seja mais competente em linguística do que Pascal Vernus. O egípcio não é um língua isolada. Por que é que haveria de sê-lo? Quantas línguas isoladas é que Vernus conhece nas “línguas do mundo”, já que situa o egípcio, com galhardia, no contexto linguístico mundial (pretende ele)?

Pascal Vernus fala com segurança sobre as inexactidões. Ora, o egípcio apresenta afinidades com outras línguas: “evidentemente, em primeiro lugar, com as línguas semíticas e berberes, faladas na vizinhança imediata do Egipto” (p.169). É falso! As línguas não têm parentesco entre si pelo simples facto de haver uma vizinhança imediata, evidentemente. O acadiano e o hitita, bem como o ugarítico e o hitita, eram falados num mesmo contexto imediato, no Próximo-Oriente. O acadiano e o ugarítico são línguas semíticas, o hitita pertence ao indo-europeu. Também não há parentesco, por motivos de simples vizinhança, entre o elamita e o hourrita, apesar do contacto²: “Of the ancient languages of the Near East, Elamite was the first to be compared with Hurrian. Today it is necessary to deny the existence of a direct relationship between the two”³.

A ideia de um “contexto imediato” levou Pascal Vernus a um enorme contra-senso a propósito do termo técnico da linguística, *isoglossa*. O “camito-semítico”, ou o “afro-asiático”, não é um dado imediato da vizinhança, mas uma construção da linguística histórica. Não é a vizinhança geográfica que cria o “camito-semítico”. É a ciência linguística que faz a prova e a demonstração do “camito-semítico”. Henry Tournaux, esse,

2. Ver Emmanuel Laroche, *Glossaire de la langue hourrite*, Paris, 1968.

3. E. A. Speiser: *Introduction to Hurrian*. New Haven: American Schools of Oriental Research, 1941.

pensa que o parentesco entre duas ou mais línguas se prova pelo facto de não obrigar a “uma bibliografia mortificante” (p.80). Contexto e bibliografia, duas técnicas africanistas para provar o parentesco das línguas, o que é manifestamente insuficiente. Não me ponho a dilatar a bibliografia para parecer “sábio”, “erudito”, com a miserável literatura africanista. A bibliografia de Vernus é abundante (12 páginas, pp.197-208), mas a sua “demonstração” é nula.

Pascal Vernus passa por fisiólogo: “Nas últimas décadas deste milénio, *um sangue novo* foi trazido para o comparativismo camito-semítico, ou afro-asiático...” (p.170). e se for um sangue contaminado? O camito-semítico continua sem existir, pois não chegou a ser construído. Vão ser precisos novos médicos e outros sangues! E, talvez, outros doentes “camito-semitizantes”!

Quando Vernus, com razão, verifica que o camito-semítico, comparado com o domínio indo-europeu, ainda é uma mera hipótese de trabalho, Jean-Pierre Chrétien reduz-se ao silêncio, sem dúvida em nome de uma amizade. Cá para mim, Jean-Pierre Cahrétien ironiza: “Os Bantus-Indo-Europeus negros?” (pp.271-293). Na sua senda racista, Chrétien impede-me de aproveitar o “desenvolvimento” e a “sofisticação” dos estudos indo-europeus. Não é proibido, a não ser que os racistas do novo africanismo o façam.

[Vernus ignora certamente que a questão da “profundidade histórica”, evocada sucessivamente (pp.171 e seguintes) já foi resolvida por F. de Saussure: uma língua humana falada tem uma tradição oral independente da escrita. Quer isto dizer que o *hausa* (haoussa), por exemplo, mesmo actual, é antigo, pela sua tradição, e que não vai alterar a tradição linguística até à sua extinção. Por outras palavras, o chinês não poderá nunca evoluir ao ponto de passar a ser japonês, ou outra qualquer coisa que não seja o chinês. O grego antigo tornou-se o grego moderno, não o turco ou o latim, enfim, até ao fim dos tempos, se o grego falado conseguir lá chegar.] Podem-se construir “proto-estados”, grupos ou subgrupos. Podem-se comparar directamente (o que, de resto, faz Vernus) estados de uma língua. Nos dois casos, o resultado último deve ser o mesmo, se alguma vez o parentesco das línguas comparadas existe realmente. Este resultado último é a reconstrução do parente postulado. Não há dois semitas comuns, mas um só. Não há dois indo-europeus, mas um só (revisto, corrigido, melhorado, retocado, etc.). Estas visões teóricas e metodológicas escapam quase completamente a Vernus e completamente aos africanistas, antigos e modernos, eurocentristas todos e vinadamente racistas.

Vernus escreve, em total confusão de ideias, que “O reconhecimento de uma comunidade linguística camito-semítica, ou afro-asiática, qualquer

que seja a sua natureza (genética, tópica, ou ambas), repousa sobre algumas isoglossas” (p.172).

A linguística comparativa de natureza genética, eu compreendo. É o *parentesco linguístico genético*, de ordem histórica: compara-se, instrui-se, analisa-se, explica-se, argumenta-se e, finalmente, reconstrói-se. Mas o que vem a ser a linguística comparativa de natureza tópica? Porquê branquear a ignorância com um vocabulário que, em linguística, não significa nada, tecnicamente? Suponho que se trata de *parentesco linguístico tipológico*. Para Vernus, é igual. Faz-se uma linguística e a outra baseando-se numas isoglossas. Nunca um linguista levou tão longe a confusão científica.

É assim que toda a suposta demonstração de Vernus não tem a ver com nenhuma linguística comparada, nem histórica, nem tipológica. É a linguística das isoglossas, que releva da geografia linguística e que Vernus não faz mesmo, uma vez que a palavra “isoglossa” é portadora de um significado (não explicitado) que não existe a não ser como criação de Vernus e para utilização de Vernus. É o cúmulo da confusão metodológica.

Marc Etienne compreende as coisas quando menos se espera: “O Egito é africano pela sua localização geográfica. Esta africanidade nunca foi negada... Atribuir a Cheikh Anta Diop a paternidade da africanidade do Egito é, portanto, inexato” (p.211). É todo o Egito que pertence à África e aos Africanos: o país, a civilização, a herança cultural, a língua, o pensamento, a escrita, a filosofia, as artes, os monumentos, as ciências, a espiritualidade, as múmias. Tudo, todo o referente cultural faraónico, absolutamente. E nada poderá, alguma vez, desviar os Africanos desta visão da sua história continental: os antigos egípcios, responsáveis pela civilização faraónica, dos primeiros balbuciamentos até ao fim das dinastias indígenas, eram negros africanos como todos os outros Africanos negros, que, a título de exemplo, construíram o Zimbabué, fundiram o bronze no Benim, ensinaram filosofia, direito e gramática em Tombuktu. Tanto pior para aqueles que haverão de corar por isso. Os racismos políticos, económicos, culturais, sociais, não deveriam ser um estorvo às relações entre os homens.

A mentira não fica bem. Ora, Marc Etienne mente constantemente. Vejamos a seguinte acusação, que é grave: “A conferência do Cairo, de 1974, à qual se vem fazendo alusão, constantemente, não foi, apesar de tudo, mais do que uma etapa, mas as suas conclusões, de orientação vincadamente terceiro-mundista, aparecem sempre como definitivas e não foram, nunca, nem contestadas, nem actualizadas, pelos afrocentristas” (p.215, contribuição deste autor).

Marc Etienne mente, já que:

a) o relatório do Colóquio do Cairo foi escrito por um professor da Sorbonne, com agregação em História e doutoramento em Ciências Humanas, que chegou a ensinar em Dakar e participou em escavações arqueológicas na África Ocidental. A “orientação vincadamente terceiro-mundista” não é obra de Africanos ditos “afrocentristas”;

b) as conclusões do relatório do Colóquio do Cairo são constantemente actualizadas. E que se passa com a revista ANKH, que Marc Etienne e a sua hierarquia impedem de ser vendida na livraria do Louvre, por racismo expresso e praticado?

Vejamos como o racismo opera no Museu do Louvre, em Paris: impede-se formalmente a venda de uma revista de investigação africana, por processos não habituais. É o racismo dos egiptólogos eurocentristas a operar, no seio de uma instituição republicana e pública. É o racismo encorajado por Fauvelle-Aymar, Chrétien, a Sra. Perrot, a Sra. Midant-Reynes, Vernus, Marc Etienne e todos os racistas que se agitam, em vão, à volta do imenso trabalho dos Africanos que pretendem reencontrar a sua memória colectiva e histórica.

Ontem, os eurocentristas racistas negavam, pura e simplesmente, a história africana. Hoje, criticam, sempre em uníssono, o “neo-africanismo”, o “novo africanismo”, o “afrocentrismo” dos Africanos. Ultrapassados, invejosos, incompetentes, pretendem, no mínimo, lançar a confusão junto do grande público e dos estudantes em formação. Mentem, caricaturam, fazem confusões incríveis e usam processos de intenção lamentáveis.

É evidente que os intelectuais africanos têm as suas divergências, as suas querelas, os seus debates, os seus desacordos. É menos grave do que comprometerem-se com os africanistas eurocentristas e racistas. A linha de demarcação deve ficar muito clara: de um lado, os inimigos de África, que aconselham a “prudência”, ou seja, o abandono, o compromisso que dê vantagem às forças que dominam a África e trabalham em ordem ao seu atraso sócio-económico e à sua hibernação histórica; do outro lado, todos os Africanos que, unidos num imenso movimento planetário, se esforçam por acabar com o desprezo, o desdém, o racismo e a mentira.

O africanismo eurocentrista e racista, de olhos alterados e rosto um tanto pálido, oculta-se, luta contra a morte. As suas últimas inquietações correm o risco de ganhar proporções indescritíveis. Tudo é mau, indigno da história: é Cheikh Anta Diop e seus discípulos; é Thabo Mbeki e o seu afrocentrismo sulista; é Alionne Diop, que arranhou complicações, em Paris, de acordo com esse fanfarrão que é Jean-Pierre Chrétien. E a que vêm os ataques sistemáticos a Molefi K. Asante, que “ocupa um lugar

central nesse entusiasmo nacionalista e cultural dos Negros americanos contemporâneos a que chamam afrocentrismo?" (Clarence Walker, p.65).

Bem vistas as coisas, trata-se do desabar dos últimos baluartes do africanismo eurocentrista e racista. E isso causa medo aos africanistas. O que deve ser motivo de regozijo para os Africanos. Mais do que isso, porém, será motivo de regozijo para os Africanos a construção do nacionalismo africano, do pan-africanismo, da Renascença Africana, da Unidade e da Solidariedade africanas. Senão, o discurso africanista não produz nenhum efeito, nenhum impacto, nenhuma influência sobre o continente africano, nomeadamente sobre a juventude africana.

Levanta-te, povo negro, onde quer que estejas no mundo. Tens capacidade para realizar o que a tua boa vontade deseja ou ambiciona, uma vez que há majestade em ti!

Quanto ao resto, o estado de quezília dos africanistas garante validade às seguintes palavras do jamaicano Marcus Garvey (1887-1940):

"History is written with prejudices, likes and dislikes; and there has never been a white historian who ever wrote with any true love or feeling for the Negro"⁴

que passo a traduzir:

"A história escreve-se com preconceitos e com preferências (isto é, aquilo de que se gosta ou de que se não gosta) e ainda não houve nenhuma historiador branco que fosse capaz de escrever (história africana) com verdadeiro afecto ou simpatia pelo Negro"

4. Citado por Shawna Maglangbayan, *The Black Handbook*, Chicago: Third World Press, 1975, p.13.

IX. Que os africanistas meditem no caso de Churchill e na sua própria Europa

Que pensam os africanistas Fauvelle-Aymar, Chrétien, a Sra. Perrot e Copans do exemplo de Sir Winston Churchill (1874-1965), Primeiro-Ministro inglês de 1940 q 1945 e, depois, de 1951 a 1955, laureado com o Prémio Nobel da Literatura em 1953?

Churchill, muito sensibilizado para as questões relacionadas com a língua e a produção literária inglesas, europeísta de grande convicção e um dos promotores da ideia da Renascença Europeia, em fins do desastre que foi a 2ª Guerra Mundial, terá sido incriminado por razões de ideologia, de nacionalismo, de utilização da história ao serviço da grandeza da Europa no mundo?

Fauvelle-Aymar, Chrétien, a Sra. Perrot e Copans condenarão Churchill e de Gaulle, o primeiro, pelo seu nacionalismo britânico, e o segundo, pela sua ideologia, que conduziu à grandeza e à soberania da França; ambos, seguramente, pela sua convicção europeísta. Mas aprovarão David Ben Gurion, chegado à Palestina em 1906 e criador do Estado de Israel a 15 de Maio de 1948. Aconselhado pelo químico Ernst David Bergmann, o Primeiro-Ministro Ben Gurion irá viver acalentando a ideia de fazer de Israel uma potência nuclear. Shimon Peres tornará realidade o sonho de Ben Gurion.

Churchill tem da Europa uma imagem diferente: uma Europa unida e próspera, decorrente da sua reflexão sobre as ruínas da guerra. Ben Gurion, Ernst David Bergmann e Shimon Peres pensam dotar o Estado de Israel de uma força nuclear, na sequência do nazismo, extraindo a devida lição do Holocausto. Mas Cheikh Anta Diop, ideólogo afrocentrista, nacionalista, pan-africanista, ex-colonizado ingrato, etc., age mal ao trabalhar para a restauração da consciência histórica e da memória colectiva africanas, e bem assim para a Unidade Africana e a Renascença Africana no mundo contemporâneo.

O que é bom para Fauvelle-Aymar e Vernus, o Estado de Israel dotado de um poder nuclear; o que é positivo para Chrétien, a Sra. Perrot e Copans, a Europa unida economicamente, no contexto da mundialização, ou globalização, é igualmente bom para nós, Africanos modernos. Mas

quando o que é bom para nós é a herança histórica e cultural africana assumida, a Renascença Africana, isso torna-se uma preocupação africana demoníaca, para Fauvelle-Aymar, Vernus, Midant-Reynes, C.-H. Perrot, Marc Etienne, Jean Copans, Chrétienne, Tourneux e seus amiguinhos parisienses. Eles poluem o seu pensamento com ataques pessoais contra todos os investigadores africanos que não pensam como eles. As suas obras, porém, mostram quanto são nulidades em questões de história e linguística africanas.

O que está em discussão, porém, nada tem contra a Europa e os Europeus, ou contra os Brancos, numa espécie de “racismo às avessas”, como esses africanistas pálidos pretendem insinuar. De modo nenhum, combatemos a nulidade, a incompetência, o ódio, o preconceito, a barbárie e as acusações absolutamente gratuitas de Fauvelle-Aymar e dos seus parentes africanistas, eurocentristas e racistas. Combatemos o palavreado de homens e mulheres que não têm propósitos que não sejam de inveja, ódio e falsidade, em relação à África e aos Africanos. Combatemos aqueles que combatem a Renascença Africana. Os despojos da história, também os conhecemos: o tráfico negreiro por toda a Europa, a colonização, a destruição de estruturas e de superestruturas, o trabalho gratuito, durante mais de quatro séculos, em condições desumanas impostas por uns seres humanos a outros. Conhecemos a arrancada, o exílio, a deportação, a morte, o enforcamento, a viagem impossível em porões tenebrosos de navios negreiros... E, também, ruínas como as das recentes guerras europeias, sofrimentos imensos, como os que os nazis infligiram aos Judeus europeus. Mas, cá está, essa permanente caricatura africanista do esforço africano, essa ambição pungente de continuar a dominar a África e os Africanos. É aí que reside a autêntica maquinaria do neo-africanismo de Fauvelle-Aymar, que não conhece mais que o discurso vazio, semi-freudiano, semi-derridiano, na impossibilidade de uma formulação independente. Duvido que Fauvelle-Aymar seja capaz de reflectir, verdadeiramente, uma vez que tem ideias feitas sobre a África e sobre os Africanos. Não vai trazer aos Africanos, seguramente, supostas alegrias. O africanismo é como um centro de farsas e logros. Os africanistas são todos da mesma massa.

Será melhor, entretanto, seguir o exemplo de grandes espíritos que souberam interrogar as temporalidades históricas. Churchill é um desses espíritos. No dia 10 de Maio de 1946, na Universidade de Leiden, nos Países Baixos, Churchill declarava que sempre se tinha oposto à tirania. A África não pode desenvolver-se no meio de guerras civis, tiranias, privações gritantes a nível dos direitos humanos mais elementares. Vejamos a seguinte passagem, característica do discurso de Churchill: “I

am opposed, and always have been, to tyranny in every guise. It makes no difference to me what dress it wears, what slogans it mouths”¹.

Churchill, ao falar de educação, a 26 de Fevereiro de 1946, na Universidade de Miami, nos EUA, retomava palavras que tinha dirigido a Bismark (1815-1898), fundador e 1º Chanceler do Império Alemão (1871-1890), dizendo que o fenómeno mais importante do mundo contemporâneo é a língua inglesa, língua que viria, com efeito, a expandir-se no mundo inteiro (e, depois, foi inglês que se falou na lua). Assim sendo, Churchill recomendava vivamente o conhecimento do património literário escrito em inglês, que era preciso respeitar, acarinhar, usufruir e desenvolver, de geração em geração, a bem dos falantes nativos, como dos restantes, no mundo. Esta língua, com as obras literárias de maior relevância em que se plasmou, contém em si “a nossa concepção de justiça, de liberdade, de *fair play*, e o nosso sentido de humor, que podem constituir contribuições preciosas para o progresso da humanidade”

O legado literário e cultural britânico era, assim, considerado por Churchill uma força de progresso, um poderoso instrumento de desenvolvimento, uma contribuição maior para o património de toda a humanidade. Que bela ideologia, ausente, todavia, da preocupação dos quadros africanistas dos nossos dias! É pena! Mas nós, os Africanos, não levaremos em conta as tomadas de posição académicas e racistas de Fauvelle-Aymar e seus amigos, inimigos quase jurados de África (apesar das promoções que lhes couberam por causa de África e dos Africanos, das suas línguas e civilizações, desde o Egipto faraónico!).

A 12 de Novembro de 1945, no Instituto de França, em Paris, já Churchill convidava a França, muito especialmente, a contribuir com o seu “génio” para a construção da Europa: uma Europa nova, mais feliz, que haverá de erguer-se, um dia, gloriosa, por sobre as ruínas que hoje temos. Em suma, uma Europa aprumada, orgulhosa, nova e radiosa, capaz de transcender as suas divisões, as suas diferenças, as suas ruínas de guerra.

Esta esperança de Churchill, ao fazer apelo à criatividade francesa em ordem à construção da Europa, chama-se ideologia, vociferam Fauvelle-Aymar e os da sua trupe de malvados, sem distinção de sexos.

Mas citemos Churchill, explicitamente: “And in this noble effort the genius, the culture and especially the power of France should play its true and incontestable role.”²

O génio, a cultura e o poderio da França para colaborara no nobre esforço de reconstrução de uma Europa renovada, será tolice pensar

1. Robert Rhodes James (ed.), *Winston S. Churchill. His complete speeches 1897-1963*, vol.VII, 1943-1949, New York e Londres: Chelsea House Publishers, 1974.

2. Robert Rhodes James, *Op. Cit.*, p.7248.

nisso, desejá-lo ou acreditar que seja possível? Os nossos africanistas irão responder afirmativamente, na linha das suas filosofias niilistas.

Como é que a senhora Lydia Samarbakhsh-Liberge, que não tem qualquer formação intelectual apreciável, e talvez a conselho de Claude-Hélène Perrot (esta, especialista em tradições orais africanas, sem conhecer um único idioma negro, como poderia ser madrinha de guerra africanista?), se presta, sem pudor, a falar da Renascença Africana como de um afrocentrismo sul-africano? Esta investigadora de representações históricas na África do Sul desde o fim do *apartheid*, com a mania das palavras mágicas e proféticas, afirma: “Algumas pessoas (Fauvelle-Aymar e outros) prevêem a desapareição próxima” do discurso da Renascença Africana (p.398 da obra editada por Fauvelle-Aymar, Chrétien e a Sra. Perrot).

A Renascença Africana não precisa dos serviços de Lydia Samarbakhsh-Liberge. Dá-se-lhe uma sombrinha de chocolate, para ela comer. E espera-se que não profetize mais, por obséquio, sobre as próximas desventuras do continente africano. A África tem feiticeiras bem menos mistificadoras.

E, contudo, Churchill, prudente, patriota, europeísta, estava seriamente preocupado com a Renascença europeia, que iria “fazer reviver antigas glórias da Europa e permitir a este ilustre continente que retomasse, numa organização mundial, o seu lugar de membro independente e auto-suficiente”³.

Fazer reviver antigas heranças europeias, considerar o seu continente como uma massa geográfica e humana ilustre, inscrever de novo um destino mundial para a Europa, gozando da sua independência e da sua economia, esses eram os objectivos explicitamente avançados por Churchill para a Renascença europeia. Em África, Lydia Samarbakhsh-Liberge, profetisa de nula inspiração, refere “uma certa confusão”, a propósito da Renascença Africana, embora os objectivos sejam tão claros quanto é possível. Que importa!

Os objectivos identificados por Churchill apontam, para a Renascença europeia, a via da história, a via da prosperidade e a via da liberdade, caminhos convergentes, únicos, caminhos da Europa.

Churchill tem palavras de boa aceitação para com esse renascimento: “Assim, não só encontraremos o caminho da *renascença* e da prosperidade da Europa, como também nos protegeremos a nós próprios do risco de sermos espezinhados e humilhados por uma qualquer forma de sujeição totalitária”⁴.

3. Churchill, discurso sobre a Europa unida, pronunciado a 12 de Agosto de 1949, em Estrasburgo, Praça Kléber, directamente em francês. Robert Rhodes James, *Op. Cit.*, p.7836.

4. 12 de Agosto de 1949, R.R. James, *Op. cit.*, p.7837 – sublinhado meu.

A Renascença e a prosperidade da Europa não avançam sem a sua segurança (para se proteger por si própria). Para Lydia Samarbakhsh-Liberge, a libertação africana, a segurança africana, a renascença deste continente, com heranças históricas e culturais múltiplas e importantes, é a “retórica da Renascença Africana”. Que ela guarde, assim sendo, os seus *graffiti* africanistas para si própria. O menos qualificado dos investigadores africanistas europeus tem necessariamente que falar em termos depreciativos dos problemas africanos. É incrível.

[Porventura a ideia da renascença europeia conduziu Churchill à desconsideração dos outros, à arrogância nacionalista, à rejeição de um diálogo a nível internacional? De forma alguma! Escutemos este homem de visão e lucidez: “Pela minha parte, não sou inimigo de nenhuma raça nem de nenhuma nação do mundo”⁵.

Fidelidade primeira e sagrada ao seu país, um sentimento mais amplo da unidade europeia, a consciência do papel a desempenhar numa organização mundial (as Nações Unidas, fundadas em 1945, para promover a paz e o desenvolvimento económico) e, evidentemente, o respeito pelos outros (raças, ou variedades biológicas humanas, nações, heranças históricas e culturais), em todo o lado. Temos, assim, um espírito são, vigoroso e fraternal.

Também nós, Africanos, queremos apresentar-nos livres, independentes, à clara luz do dia, para melhor curar a África e o mundo, todos os homens e todas as mulheres da espécie *homo sapiens*. A Renascença Africana, tal como a Renascença Europeia ou a Renascença Chinesa, não é um projecto contra as outras “raças”, ou outras nações.)

Que os africanistas, então, deixem de misturar as pêras com as maçãs para parecerem mais inteligentes do que são na realidade.

Que os africanistas deixem de induzir os seus políticos (homens e mulheres) em erro, ao produzir obras de uma mediocridade sem limites. Que deixem, também, esses senhores e essas senhoras africanistas, de abusar da sua curiosidade intelectual que os jovens dos seus países manifestam, em busca de conhecimentos úteis sobre a África e os Africanos. É um dado definitivo que os estudantes africanos devem abandonar, sem cerimónias, todos os cursos e formações africanistas que frequentem. Não devem fazê-lo como acto de negligência. Serão, para o efeito, aconselhados. Vale mais seguir os cursos de Bourdieu que os cursos insípidos e racistas de Chrétien, o africanista parisiense.

[Não proclamamos ser nossa intenção alcançar a perfeição africana. A investigação, toda a investigação séria é difícil. Nunca um debate, em condições apropriadas, foi evitado. Consideramos, ainda, que os problemas com que nos confrontamos merecem especial atenção: a consciência

5. R. R. James, *Op. cit.*, p.7837.

histórica, a memória colectiva, o refazer de energias para lutar contra a miséria, a angústia, a doença, a pobreza, a ignorância, a injustiça social, a discriminação, etc. Os nossos métodos de trabalho, de investigação, de apropriação de conhecimentos, de explicação, analítica ou sintética, dialéctica, racional, simbólica, comparativa, contextual, globalizante, holística, interdisciplinar, multidimensional, etc., são aquisições científicas que, de resto, são do domínio público. As nossas interrogações não podem ser contabilizadas. Encontram-se, hoje, cristalizadas no conceito de *Renascença Africana*, a esperança de uma grande África, unida e forte, a trabalhar para si própria e para a humanidade inteira.

Conclusão

Os africanistas devem convencer-se, ainda que isso seja doloroso para eles, que perderam todo o poder e todo o controlo sobre as elites africanas, que, entretanto, tinham sido educadas e formadas por eles. É a vida! É preciso que se vão habituando.

Nós combatemos o *diktat* intelectual, a hegemonia cultural, a arrogância dos africanistas, que não conhecem a África e os seus problemas melhor do que os próprios Africanos. Combatemos o complexo de superioridade dos africanistas, eternos convencidos que é deles que partem as orientações. E combatemos, sobretudo, o seu racismo, manifesto ou dissimulado.

Recusamos categoricamente os qualificativos de desprezo, de desdém, de falta de respeito que os africanistas não deixam de inventar para colar, pela força, às nossas existências. Era “primitivismo”, antes, é “afrocentrismo”, agora. A dignidade africana exige que se fale de “Pan-africanismo”, de “Unidade Africana”, de “Renascença Africana”, sem caricaturas. São ideais, são objectivos políticos, económicos, culturais, históricos, julgados bons e necessários, por nós e para nós.

A posição característica dos estudos africanistas é incompatível, pois que tudo é avaliado pela negativa: a unidade cultural da África negra, a expressão de ordem historiográfica, inventada por Cheikh Anta Diop, é classificada como “cientificamente” incorrecta; a consciência histórica africana, nem vale a pena falar dela; a Renascença africana não passa de demografia e de esperteza politiqueria. Quanto ao Egipto faraónico, embora em terra africana, dá a volta às cabeças dos africanistas, que apontam em todas as direcções: “terra de encruzilhadas”, “terra de mestiçagens”, “terra semítica africana”, etc. Donde a criação de um objecto linguístico que nunca chegou a ser provado cientificamente: o “camito-semítico”, ou “afro-asiático”, ou, ainda, o “afrásio”. Declaramos, com toda a objectividade, que é radicalmente impossível estabelecer um parentesco histórico, de ordem fonética, entre as línguas semíticas, os falares berberes, o egípcio e o copta. Ou seja, de construir o seu antepassado comum pré-dialectal, que seria precisamente o “camito-semítico”. É impossível. E ninguém, que tenha arriscado fazê-lo, alguma

vez logrou alcançar a prova da existência do “camito-semítico”, segundo as regras e os métodos científicos da linguística histórica, ainda que adaptados a situações linguísticas particulares. A falsidade africanista tem de acabar.

À parte uma atitude racista, que mal é que há em reconhecer a verdade, em casos como: o Egipto faraónico africano é um civilização construída por negros africanos, no vale do Baixo-Nilo; a língua egípcia é geneticamente aparentada com outras línguas negro-africanas, antigas e modernas; as “Antiguidades” faraónicas, egípto-nubianas, globalmente, constituem os fundamentos dos estudos africanos de hoje; esse Egipto faraónico, africano e negro, é um dos grandes patrimónios culturais da humanidade; o projecto de um diálogo cultural planetário vivo, respeitador de todas as heranças da história, pode confortar a comunidade humana mundial de amanhã; a abertura cósmica contemporânea, de sistemas solares para sistemas solares, de galáxias para galáxias, projecta a marcha do Homem, no universo, de forma mais sublime e gloriosa. Entretanto, o domínio da natureza e dos seus elementos, já efectivo em parte, e altamente benéfico, faz regressar o Homem a si mesmo, à sua biologia, à sua psicologia, à sua sexualidade e, também, à sua fragilidade; como ao direito, à justiça e à concórdia. A felicidade faz parte da busca de todos, embora não necessariamente para todos. A paz mundial, anseio perpétuo, vem a caminho, e irá, sem dúvida, possibilitar um maior desenvolvimento da humanidade.

A globalização, ou mundialização, a Renascença Africana, os debates internacionais, a paz a instaurar aqui, a guerra a terminar acolá, o diálogo a promover, lá e aqui, e em toda a parte, em nome de valores partilhados por uns e por outros, exigem mais coragem e lucidez. Neste contexto geral da situação actual do mundo, os Africanos não lavam daí as mãos.

Erro imenso do africanismo eurocentrista e manifestamente racista consistiu em perpetuar, por vezes com importantes apoios públicos, o desprezo, o desdém, a arrogância, a mentira, a caricatura, a falsificação, o julgamento grosseiro e sem dar margem a contestação, em matérias que, na generalidade, ultrapassam o nível cultural dos africanistas. É a política da intimidação pela intimidação. É inútil perguntar pelo nome ao Senhor e à Senhora Tartempion.

Para eles, os africanistas, vale a ironia; para nós, Africanos, vale a vida: a vida que se nos depara, premente, com tarefas múltiplas, tão urgentes umas como as outras. Para eles, os africanistas, há o passatempo, a carreira universitária, a promoção; para nós, Africanos, há a construção do nosso presente e a visão do nosso futuro. Para eles, aos africanistas, conta o dogma da inferioridade do Negro; para nós, Africanos, trata-se de uma questão de dignidade humana.

Só o tempo será juiz. Hegel, ao retomar a posição de Hume, a propósito da inferioridade moral, intelectual, científica e filosófica do Negro, perguntava: qual é o peso e o valor que tem, hoje? Raymond Mauny e Jean Suret-Canale, vasculhando a obra de Cheikh Anta Diop, perguntam: qual o impacto e a importância que tem hoje? Os africanistas vendem treze ovos por uma dúzia. Isso seria interessante se eles não fossem uns trapaceiros e se os ovos não estivessem estragados.

Com toda esta discussão, tipo jogo do empurra, os intelectuais africanos, “afrocentristas”, “nacionalistas”, “chauvinistas”, “comprometidos”, etc., conseguiram, ao menos, levar o africanismo a definir-se: “eles vão ler, esses “escurinhos” imundos, esses discípulos fanáticos de um ídolo póstumo; é preciso, portanto, estar atento”. Isso, estejam bem atentos. É que as coisas mudaram. Os intelectuais africanos tratam da saúde à psicologia manifestamente viciada dos africanistas. É uma das vitórias mais importantes, para bem de todos nós. É esse o sentido da luta contra o africanismo, que, com aplauso de todos nós, deverá devolver-nos a alma.

Mas é preciso que se compreenda bem o que é que, no essencial, está em jogo. Neste imenso universo que é o nosso (planetas, estrelas, galáxias), a civilização emerge e apresenta-se como aquilo que o ser humano criou de mais belo e excepcional: a arte, a literatura (em sentido amplo) e a ciência. O conceito que designa e resume, hoje, a melhor realização da civilização humana é o método científico. Conhecemos a composição íntima da matéria graças a este método. Que nos ensina, do mesmo modo, que a natureza é governada por forças fundamentais.

Em circunstâncias e condições adequadas, Negros de origem africana lograram, no continente ou fora dele, em termos de superior qualidade, criar artes (escultura, arquitectura de pirâmides e outros monumentos, músicas de todos os tipos universalmente apreciados, danças), obras filosóficas notáveis (filosofia da história, cosmogonias poderosas, etc.). No domínio propriamente científico, houve Africanos com excelentes desempenhos, na Antiguidade como nos nossos dias. O afro-americano Herman R. Branson (1914-1995) introduziu a teoria da informação no estudo das moléculas biológicas. Passou pela Universidade de Hamburgo, na Alemanha, e pelo Comité de Energia Atómica, em Saclay, França. O físico afro-americano Robert A. Ellis (1924-1989) foi director dos projectos experimentais do Princeton Plasma Physics Laboratory. O físico afro-americano James R. Lawson criou, em 1950, com Nelson Fuson, O Institut de Spectroscopie Infrarouge, da Universidade de Fiske, e foi director da NASA University Affairs Office. A senhora Shirley A. Jackson, afro-americana, doutorada pelo MIT (e teoria da matéria condensada)

foi presidente do Nuclear Regulatory Commission, em 1995. O físico afro-americano H. Ralph Lewis trabalhou no Instituto de Física Teórica da Universidade de Heidelberg (Alemanha) e tomou parte activa no projecto de fusão termonuclear controlada, no laboratório nacional de Los Alamos. O físico do Gana, D. A. Akyeampong (teoria das partículas elementares), foi convidado para o Eliseu, quando o presidente François Mitterand recebeu os laureados com o Prémio Nobel, vindos do mundo inteiro. O maliano Cheick Modibo Diarra, navegador interplanetário, trabalhou nas missões Magalhães (exploração de Vénus), Ulisses (exploração dos pólos do Sol), Galileu (exploração de Júpiter) e Batedor de Marte (exploração de Marte).

Em todos os domínios, os Africanos trabalham e contribuem com a suas aportações: na arte, na literatura, na ciência, filosofia, religião, espiritualidade, etc. O africanismo, colonial ou pós-colonial, antigo ou moderno, desconstruído ou reconstruído, etc., tem grande dificuldade em seguir o que se passa. Para o africanismo eurocentrista, o Africano é sempre e necessariamente o elemento fósil, pré-histórico e a-histórico da evolução humana. O africanismo eurocentrista, defendido por homens e mulheres como Fauvelle-Aymar, Chrétien, Perrot, Lainé, Vernus, Midant-Reynes, Tourneux, Copans, Howe, Lefkowitz e B. Ortiz Montellano, não é outra coisa senão racismo. Os racistas franceses Fauvelle-Aymar, Chrétien, Perrot, Vernus, Copans, Midant-Reynes, Lainé, Tourneux, M. Etienne, S. Vincenot e L. Samarbakhsh-Liberge são, de resto, muito incompetentes na áreas que estão convencidos que dominam. É o caso típico de Pascal Vernus, que não sabe como se trabalha em linguística histórica e comparada. O desempenho de Pascal Vernus, aqui em apreço, seria classificado de “zero”, com muita generosidade da nossa parte. Já demonstrei quanto baste por que razão aí chegámos. Que deixem, portanto, de nos injuriar, esses africanistas que transpiram mediocridade.

É este racismo visceral que nós combatemos, para que triunfe o respeito mútuo, a dignidade humana e uma cooperação frutuosa. Devemos avançar, e não andar para aqui a repisar, durante anos, os velhos clichés da antropologia colonial, as imagens mentais das épocas do tráfico negreiro, sustentado por todas as filosofias, todas as religiões e todas as nações europeias.

A verdade acabará por triunfar e, com ela, virá o fim desses mundos africanistas que são um atraso. O Homem menor não mais voltará a ver a clara luz do dia, qual *zombi* experiente.

Cheikh Anta Diop, na obra *Antériorité des civilisations nègres, mythe ou vérité historique?*¹, explicitou, uma vez por todas, o sentido do combate contra o africanismo eurocentrista:

“Aspiramos todos ao triunfo da noção de espécie humana, nos espíritos e nas consciências, de maneira que a história particular, desta ou daquela raça, se apague diante da história do homem, tout court. Não haverá mais a fazer a não ser descrever, em termos gerais, que não tomarão em consideração quaisquer singularidades ocidentais, tornadas sem interesse, as etapas significativas nas conquistas da civilização feitas pelo homem, pela espécie humana, na sua totalidade”.

1. Paris: Présence Africaine, 1967 (1ªed.), p.280; 1993 (2ªed.), p.275.

Referências bibliográficas (comentadas)

- Ani, M. (1980) (1997). *Let the Circle be Unbroken: The Implications of African spirituality in the Diaspora*. New York: Nkonimfo Publications.
- Asante, M. K. (1998). *Scream of Blood: Desettlerism in Southern Africa*. Princeton: Sungai Books.
- Asante, M. K. (1987). *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press.
- Asante, M. K. (1990). *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Trenton: Africa World Press.
- Asante, M. K. (1996). European racism regarding Ancient Egypt. In obra colectiva organizada por Theodore Celenko, Indianapolis, Museum of Art: Indiana University Press, pp.116-117.
- Asante, M. K. (1999). *The Painful Demise of Eurocentrism: An Afrocentric Response to Critics*. Trenton: Africa World Press.
- Babelon, E. (1984). Tête de nègre de la Collection Janze au Cabinet des Médailles. *Gazette Archéologique*, IX, pp.204-207.
- Baker, L. D. (1998). *From Savage to Negro. Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954*. Berkeley: University of California Press.
- Baker, L. D. (1995). For Whom the Bell Curve Tolls: Power, Money and Multiculturalism. *Identities*, I, pp.443-445.
- Beardsley, G. H. (1929). *The Negro in Greek and Roman Civilization. A Study of the Ethiopian Type*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Bernal, I. (1969). (1976). *The Olmec World*. Berkeley: University of California Press.
- Blanchard, L. (1870). *Le Trésor d'Auriol et les dieux nègres de la Grèce*. Marseille. A munismática confirma a presença de deuses e reis negros na Grécia Antiga. A fiabilidade destas factos tem 100% de garantia. É por isso que nunca são evocados pelos africanistas eurocentristas.
- Blant, J. M. (1993). *The Colonizer's model of the world. Geographical diffusionism and Eurocentric history*. New York / Londres: The Guilford Press. A Europa é, para sempre, o Interior. A Não-Europa é o Exterior, a Periferia. Uma ideologia eurocêntrica e de propaganda considera que fora da Europa são as trevas. A colonização significa, nessa linha, uma missão civilizadora e não a destruição cultural. Os africanistas são, por natureza, racistas, mesmo sem uma intenção expressa nesse sentido, nunca colocando em causa, em termos sérios, os seus reflexos eurocentristas.

- Carruthers, J. H. (1999). *Intellectual Warfare*. Chicago: Third World Press. A Guerra é contra o eurocentrismo e o multiculturalismo neo-hegeliano, para libertar a criatividade africana. J. H. Carruthers é um politólogo e egiptólogo afro-americano, professor em Northeastern Illinois University.
- Coe, M. D. (1992) (1993) (1995). *Breaking the Maya Code*. Londres: Thames & Hudson. Sobre a decifração da escrita Maia.
- Delgado, R. & Stefancic, J. (Org.) (1997). *Critical White Studies. Looking behind the mirror*. Philadelphia: Temple University Press. Numerosos autores, uma centena, analisam um conjunto de estudos feitos por Brancos sobre outras "raças". É a primeira vez que trabalhos de Brancos são submetidos a este tipo de apreciação e criticados nos seus princípios metodológicos e nos seus valores epistemológicos. É uma atitude muito corajosa, intelectualmente e moralmente.
- Diop, C. A. (1954) (1964) (1979). *Nations nègres et Culture. De l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*. Paris: Présence Africaine.
- Diop, C. A. (1977). *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*. Dakar: IFAN-NEA.
- Diop, C. A. (1948). Quand pourra-t-on parler d'une Renaissance africaine? *Le Musée Vivant*, Novembre, pp.57-65.
- Du Bois, W. E. B. (1970). *The Suppression of the African Slave-trade to the United States of America, 1638-1870*. New York: Dover Publications. Publicado pela primeira vez em 1896 pela Harvard University Press. Nascido nos EUA, em 1868, Du Bois morreu no Ghana, em 1963. A ideia de uma "Enciclopédia Africana" é sua.
- Duby, G. & Mandrou, R. (1958). *Histoire de la civilisation française. Moyen-âge - XVIe Siècle*. Paris: Armand Colin. Este livro terá desempenhado "o seu papel" se possibilitou aos leitores que "captassem melhor, num percurso de 10 séculos de história, os traços originais da França de hoje" (Prefácio, p.5). O tempo histórico em apreço, por assim dizer, é abolido: A França vive enquanto "persona", acampada com os seus traços originais, velhos de vários séculos. Os africanistas, pouco cultivados, fazem chicana com a distância histórica, sem compreender grande coisa.
- Fauvelle-Aymar, F.-X. (1996). *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*. Paris: Karthala. É o texto mais miserável sobre a obra de Cheikh Anta Diop. O autor pretende desvendar o sentido do não-dito nas obras de C. A. Diop. Fraude intelectual, é o que é.
- Fauvelle-Aymar, F.-X., Chrétien, J.-P. & Perrot, C.-H. (Org.) (2000). *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*. Paris: Karthala. Contam-se 19 autores. A colecção "Hommes et Sociétés" é dirigida por Jean Copans. O livro foi construído, de ponta a ponta, na base de um preconceito racial e cultural.
- Foner, Ph. S. & Braham, R. J. (Org.) (1998). *Lift every Voice. African American Oratory, 1787-1900*. Alabama: The University of Alabama Press. A "questão" do Egipto africano e negro foi amplamente abordada por William Hamilton no seu discurso de 2 de Fevereiro de 1815, em Nova Iorque.
- Howe, S. (1998). *Afrocentrism. Mythical pasts and imagined homes*. Londres/

Nova Iorque: Verso. Pedante e de cabeça oca, este autor é de um racismo sem controlo.

- Hume, D. (1985) (1987). *Essays. Moral, Political, and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund. Primeira edição publicada em 1777. Nota 10 do Ensaio XXI: "I am apt to suspect the negroes to be naturally inferior to the white. There scarcity ever was a civilized nation of that complexion, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no science" (p.208). Que certificado filosófico de inferioridade natural, congénita, do Negro, do Africano. Cá temos as fontes intelectuais do africanismo, do antigo e do novo. Hegel vai copiar Hume, textualmente. Fauvelle-Aymar, Chrétien e a Sra. Perrot não guardaram a distância histórica que era devida em relação aos preconceitos racistas de David Hume (1711-1776), ou de F. Hegel (1770-1831), ou ainda de Lévy-Bruhl (1857-1939), de Franz Boas (1858-1942), todos conquistados para mentalidade primitiva do Não-Europeu.
- James, G. G. M. (1988). *Stolen Legacy. The Greeks were not the authors of Greek Philosophy, but the people of North Africa, commonly called the Egyptians*. San Francisco: Julian Richardson (introdução e notas por Asa G. Hilliard). Primeira edição publicada em 1954 por Philosophical Library. James, nascido em Georgetown, capital da Ilha Caimão, nas Índias Ocidentais, a ocidente da Jamaica (antiga Guiana Britânica), foi professor de Matemática, Latim, Grego e Filosofia.
- James, R. R. (Org.) (1974). *Winston S. Churchill, His Complete Speeches 1897-1963*. Vol.VII, 1943-1949. New York / London: Chelsea House Publishers. A literatura grego-romana foi, na Europa, uma força unificadora, como o conhecimento histórico do mundo antigo (a antiguidade grego-latina tornou-se clássica). Onde está a distância ou a neutralidade histórica? Esta questão, levantada exactamente por Churchill, encontra-se na página 7745.
- Karageorghis, V. (1988). *Blacks in Ancient Cypriot art*. Huston: Menil Foundation. A ilha de Chipre, no Mediterrâneo oriental, foi um verdadeiro entreposto comercial e uma placa giratória cosmopolita, desde a Idade do Bronze. A representação do Negro Africano na arte cipriota data de à volta de 1900-1800 antes da nossa era.
- Kelley, D. R. (1991). *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment*. New Haven: Yale University Press. Obra muito bem documentada, com tradução de textos originais.
- Lambropoulou, A. (1988). Erechtheus, Boutes, Itys and Xouthos: Notes on Egyptian presence in early Athens. *The Ancient World*, 18, pp.77-86.
- Lefkowitz, M. (1996) (1997). *Not Out of Africa. How Afrocentrism became an excuse to teach myth as history*. New York: Basic Books. Penso que a Sra. Lefkowitz não conhece suficientemente bem o grego quando escreve: "According to Diogenes Laertius, in the third century A. D. Platô went to Egypt to study with Egyptian seers". Isto é falso. O texto grego não diz, de forma alguma, o que ela refere para fazer acreditar a sua tese, ou seja, a viagem de estudos, lendaria, de Platão ao Egipto, reportada por autores bem tardios como Diógenes de Laerte. Se ela leu o texto grego e diz o que disse, é porque não entendeu nada. Ou, então, está a mentir, se sabe qual é o teor exacto do texto de Diógenes de Laerte, que se refere a um discípulo

- contemporâneo de Platão (a preposição *katà*, acompanhada do acusativo, no texto grego, é muito importante). É o ódio racial que Mary Lefkowitz tem aos Negros que a leva a mentir a propósito de um texto grego que, entretanto, não apresenta dificuldade especial.
- Makgoba, M. W. (1999). *The New Struggle. Actes de la Conférence de septembre 1998 sur la Renaissance Africaine*. Mafube: Tafelberg. Texto do Presidente Thabo Mbeki.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press. Obra publicada na colecção "African Systems of Thought", dirigida por Charles S. Bird e Ivan Karp, dois autores muito ligados à corrente da mentalidade primitiva, de Lucien Lévy-Bruhl ou de Franz Boas. Com Michel Foucault sempre metido! Tradução em língua portuguesa publicada em 2013: *A Invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde/Luanda: Edições Pedagogo/ Edições Mulemba.
- Mudimbe, V. Y. (1994). *The Idea of Africa*. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press. Obra publicada na colecção "African Systems of Thought", dirigida por Charles S. Bird e Ivan Karp. "A Ideia de África" não passa, talvez, de uma nota de proximidade no afastamento, uma vez que a África não é uma acumulação de coisas-objectos (Hércules por entre os "Pigmeus", cartas, pinturas, vasos gregos, imagens coloniais, quadros míticos modernos, etc.).
- Poe, R. (1997). *Black Spark, White Fire. Did African Explorers Civilize Ancient Europe?* Prima Publishing Books.
- Potiekhine, I. (1955). L'Afrique est-elle un continent arriéré? *La Nouvelle Critique*, nº66, pp.141-155. Lê-se: "Em cem anos, de 1680 a 1780, cerca de 2.500.000 escravos foram levados para as colónias inglesas da América e das Índias Ocidentais. O número global eleva-se a várias dezenas de milhões (...) Mas o problema do tráfico de escravos não se resume à deportação de escravos. Há, também, para os povos africanos, o aparecimento de inúmeros males e a devastação (...) Ao preço do aniquilamento de milhões de seres, em África, as potências europeias foram acumulando as suas riquezas" (pp.145-146). E a dívida, junto de instituições financeiras internacionais? Escravidão, colonização e dívidas, de um lado; do outro, primitivismo, etnografismo, racismo. Como sair deste envolvimento fundamental? E qual é a lógica?
- Preiswerk, R. & Perrot, D. (1978). *Ethnocentrism and History. Africa, Asia and Indian America in Western Textbooks*. New York: Nok Publishers International.
- Pritchard, E. H. (1968). Traditional Chinese Historiography and Local Histories. In Hayden V. White (Org.). *The Uses of History. Essays in intellectual and social history*. Detroit: Wayne State University Press.
- Saïd, E. W. (1978) (1979) (1994). *Orientalism*. New York: Vintage Books. O "orientalismo" é um fenómeno simultaneamente cultural e político, cujos efeitos condicionaram, durante muito tempo, as relações humanas e de pensamento entre o "Oeste" e o "Leste", o "Ocidente" e o "Oriente". A libertação está na ordem do dia. O mesmo se passa com o africanismo, que se encaminha para a sua destruição. Tradução em língua portuguesa publicada em 2004, *Orientalismo*. Lisboa: Edições Cotovia.
- Sall, B. (1999). *Racines éthiopiennes de l'Egypte ancienne*. Paris: L'Harmattan/Khepera. Béatrix Midant-Reynes teria podido melhorar a sua dissertação sobre o Egipto pré-dinástico, "terra de mestiçagens", se consultasse a obra de Sall: "A ancoragem das culturas pré-dinásticas do Egipto numa cultura pan-africana, a partir da qual ganhou a sua especificidade, mantém-se, em nosso entender, como a única perspectiva válida" (p.398).
- Schele, L. & Mathews, P. (1998) (1999). *The Code of Kings. The language of seven sacred Maya temples and tombs*. New York: Touchstone Books. Obra de primeiríssima importância, de uma precisão científica invejável.
- Schoch, R. M. (1999). *Voices of the Rocks. A Scientist looks at Catastrophes and Ancient Civilizations*. New York: Harmony Books. A Esfinge do Egipto, única estrutura deste género, no mundo, talvez seja muito mais antiga do que se vem pensando em egiptologia.
- Shein, L. J. (Org.) (1977). *Readings in Russian Philosophical Thought. Philosophy of History*. Waterloo/ Ontario: Laurier University Press. Sobre o século XIX e a primeira década do século XX. Trata do processo histórico, história cultural, progresso, finalidade da história, etc.
- Southard, R. (1995). *Droysen and the Prussian School of History*. Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Tedlock, D. (1985) (1996). *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*. New York: Touchstone Books. Um documento extraordinário da imaginação humana, a propósito da génese do universo, do mundo, na perspectiva dos Maia Quiché.
- Rodinson, M. (1955). Racisme et Civilisation. *La Nouvelle Critique*, nº66, pp.120-140. Regista-se, na página 122: "Os urbanos, esses, estão submetidos, desde a infância, a um condicionamento colonialista e racista que se serve de todos os tipos de veículos: propaganda directa e assumida (...) livros para crianças, adolescentes e adultos (...) cursos de geografia para crianças a partir dos 6 anos e até à universidade; artigos, crónicas, desenhos em jornais, emissões radiofónicas, filmes, documentários e outros".
- Roys, R. L. (1967). *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma Press. Obra fundamental.
- X, Malcom (1967) (1970) (1990) (1997). *On Afro-American History*. New York: Pathfinder. A consciência histórica africana e a construção do futuro africano.